TEORÍA DEL ESTADO

Fundamentos de filosofía política

Agustín Basave Fernández del Valle

trillas

TEORÍA DEL ESTADO

Fundamentos de filosofía política

Preedición

Agustin Besave Fernández del Valle

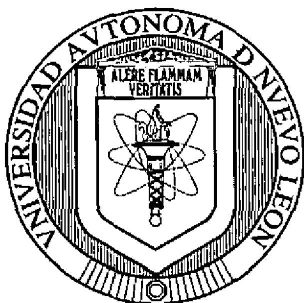
EDITORIAL TRILLAS

México, Argentina, España
Colombia, Puerto Rico, Venezuela

Dr. Agustín Basave Fernández del Valle

Doctor en derecho y filosofía
Catedrático de Teoría general del Estado y Filosofía del derecho en la Facultad de derecho y criminalística de la Universidad de Nuevo León.
Director Emérito del Centro de Estudios Humanísticos de la Universidad de Nuevo León.
Rector Emérito de la Universidad Regiomontana.

Prólogo por el Dr. Luis Recaséns Sichës (†)
Vicepresidente del Instituto Internacional de Philosophie du droit et Sociologie Juridique
Profesor titular de carrera de la Universidad Nacional Autónoma de México y excatedrático de la Universidad de Madrid





Catalogación en la fuente

Basave Fernández del Valle, Agustín
Teoría del Estado : fundamentos de filosofía política. --
México : Trillas, 2002 (reimp. 2005).
223 p. ; 23 cm.
ISBN 968-24-6700-4

1. Estado, El. 2. Derecho y política. I. t.

D- 320.1'B168t LC- JC11'B3.8 3758



División Administrativa, Av. Río Churubusco 385,
Col. Pedro María Anaya, C. P. 03340, México, D. F.
Tel. 56884233, FAX 56041364

División Comercial, Calz. de la Viga 1132, C. P. 09439
México, D. F. Tel. 56330995, FAX 56330870

www.trillas.com.mx

Miembro de la Cámara Nacional de la
Industria Editorial. Reg. núm. 158

Décima edición, marzo 2002 (ISBN 968-423-001-0)
Preedición, 2002 (ISBN 968-6700-4)
(Primera publicada por Editorial Trillas, S. A. de C. V.)
Reimpresión, 2003

Segunda reimpresión, febrero 2005

Impreso en México
Printed in Mexico

PRÓLOGO

En este libro del doctor Agustín Basave Fernández del Valle hallarán los estudiantes de *Teoría general del Estado* en nuestras facultades de derecho un excelente texto que les servirá de guía segura a través de los temas fundamentales de esta disciplina. Y los ya duchos en tales temas encontrarán en este libro numerosos estímulos para ulteriores meditaciones, en diálogo con el autor, porque sus páginas no solamente enseñan, sino que además incitan a pensar por cuenta propia y a discutir críticamente. Cuando una obra reúne estas dimensiones, como le sucede a la presente, es sin duda recomendable. Para que uno pueda juzgar que una obra tiene valor sobresaliente, como lo tiene ésta, no es condición precisa que uno esté de acuerdo con todas las tesis sostenidas en ella. Quien estuviese dispuesto a aplaudir solamente una obra con cuyo pensamiento coincidiese por entero y sin ninguna reserva, habría confundido lamentablemente el espíritu científico y filosófico con la actitud militante, propia de un campo de batalla. Uno de los criterios principales para determinar el valor de una obra científica o filosófica consiste en la medida en que sus páginas nos mueven al diálogo. El mero hecho de que uno se sienta inclinado a dialogar críticamente con un autor sobre su pensamiento envuelve una alta estimación de éste. Porque no se puede tomar en consideración ni discutir lo que no se estima.

La observación que acabo de hacer no significa que este libro me induzca predominantemente a la discusión crítica. Hay algunos puntos en él que efectivamente me instigarían a la controversia, bien entendido a una controversia en forma de diálogo mutuamente comprensivo, el cual intenta ser un puente tendido entre dos opiniones discrepantes, jamás a una polémica o disputa, la cual es más bien una especie de abismo hendido entre dos actitudes irreductibles, y por lo tanto algo que si no fuese gravemente perjudicial para cualquier faena intelectiva, sería por lo menos inútil, en todo caso. Pero en esta obra del Dr. Basave si bien hallo algunos pensamientos de los que discrepo, encuentro un número mayor de ideas de las que me siento afín.

Ahora bien, entiendo que la misión de un prólogo no es proceder a una confrontación entre el pensamiento del autor y el del prologuista, para determinar el área de concordancia y el margen de divergencia entre ambos, sino que la tarea que un prefacio debe intentar es la de ofrecer un conocimiento sobre algunos de los caracteres del libro, y dirigir la atención del lector hacia las mejores cualidades de la obra. Y son muchas y muy notables las altas cualidades de que esta obra está dotada.

La presente Teoría del Estado del Dr. Basave es predominantemente filosófica. Ofrece sobre todo una serie de caracterizaciones esenciales, de definiciones fundamentales, de los temas básicos de esta disciplina. Ciertamente todas las cosas tienen su filosofía; es más, podría decirse que todas las cosas son filosofía. Sobre todo, las cosas humanas, pues cada una de ellas es encarnación de un determinado sentido, es expresión de una significación. Así, la mente tiene que averiguar la idea que late por debajo de cada hecho humano; tiene que buscar el pensamiento expresado por cada hecho. El Dr. Basave ha dedicado su empeño en descubrir las esencias de lo que el Estado es, de lo que es cada uno de sus elementos y cada una de sus condiciones, de lo que él debe ser, de cuáles han de ser sus tareas, de cuál sea el sentido y el papel que desempeñe en la humana existencia, y de sus relaciones con aquellas otras cosas y actividades que lo enmarcan o que se articulan con él.

Se ha señalado con acierto que el progreso de la cultura occidental ha traído consigo en su desenvolvimiento un grado de diferenciación y de independencia cada día mayor de las ciencias particulares respecto de la filosofía. Muchos ensayos de conocimiento que otrora se presentaban involucrados en la filosofía se han ido desprendiendo del tronco de ésta, para convertirse en ciencias autónomas. Esto es verdad. Se ha observado, también con justicia, que muchas ciencias al emanciparse de la filosofía han adelantado más rápidamente, porque hallaron sus métodos adecuados que les facilitaron el irse apoderando cada vez mejor de sus respectivos objetos de conocimiento, en lugar de andar divagando por las nubes del pensamiento especulativo sin poner pie en la realidad, en los hechos. También esto es verdad.

Sin duda las ciencias naturales nunca habrían alcanzado un plano auténticamente científico, ni hubieran podido avanzar, si hubiesen permanecido alojadas en el regazo de la filosofía, como lo estuvieron en Aristóteles, o durante la Edad Media. Y en cierta medida, aunque con algunas reservas de las que hablaré en seguida, lo mismo se puede decir de la psicología y de la sociología. Una y otra adquirieron el estado de ciencias cuando se desprendieron de la matriz filosófica.

Sin embargo, adviértase que la emancipación que de la filosofía han logrado las ciencias particulares, aunque ha sido desde luego muy beneficiosa para ellas desde muchos puntos de vista, no debe significar un

corte absoluto y definitivo de sus relaciones con la filosofía. Cuando bajo la efímera tiranía del positivismo quiso llevarse a cabo tal corte definitivo, y hacer imposible toda relación de las ciencias con el saber filosófico, porque con jactanciosa miopía se quiso extender el acta de defunción de la filosofía y decretar su definitivo entierro, al poco tiempo las ciencias, precisamente la física y la biología, comenzaron a sentirse en un mar de confusiones, como flotando a la deriva, sin un idea clara de respectivo alcance, ni de los supuestos sobre los cuales se edifican, ni de la justificación de sus propios métodos. Porque la cuestión sobre los supuestos, los métodos y el alcance de una ciencia no es un problema científico, sino que es un problema filosófico, perteneciente sobre todo al campo de la teoría del conocimiento y de la epistemología. Y, así, ya desde el último tercio del siglo XIX, la consideración filosófica de esos problemas tuvo que ser restaurada y reemprendida, no tanto por virtud de una iniciativa unilateral de los filósofos, sino sobre todo debido al clamor de los científicos, que sentían con inaplazable urgencia la necesidad de un esclarecimiento gnoseológico sobre sus propias disciplinas. Baste recordar dos ejemplos, entre tantos otros, que se podrían mencionar: el alemán Hermann L. F. von Helmholtz, y el francés Henry Poincaré. Más tarde los físicos del siglo XX, con el más excelso de todos a la cabeza, Einstein, han buscado de nuevo el contacto con la filosofía, sin que esto implique de ninguna manera el renunciar a una relativa autonomía para las ciencias de la naturaleza en cuanto al desarrollo de las investigaciones propias de cada una de ellas. La investigación de los hechos pertenece a la ciencia; pero el revisar críticamente los supuestos de la ciencia, el comprobar sobre la adecuación de los métodos, y el averiguar el alcance de los resultados, son tareas propias de la filosofía. Por su parte, la filosofía, si bien está obligada a prestar esos servicios a la ciencia, no debe de ninguna manera tratar de sustituir la observación cuidadosa de los hechos y la fidelidad a ésta por construcciones especulativas del intelecto.

Si tal es, y debe ser, el estado de cosas en el campo de las ciencias naturales, en cuanto a la relación por una parte de mutua autonomía con la filosofía, y por otra parte de recíproca complementación, sucede que en el ámbito de las ciencias de lo humano el nexo de éstas con la filosofía es más estrecho; que las ciencias de lo humano estén en una dependencia de la filosofía mayor que aquella en que lo están las demás ciencias no quiere decir que las ciencias de lo humano deban ser sustituidas, ni siquiera invadidas por el saber filosófico. Pero sí quiere decir positivamente que, aunque las ciencias de lo humano deben aprender los hechos sirviéndose de los métodos adecuados –y esto no es filosofía–, tienen que recibir de la filosofía no sólo sus más radicales fundamentos, sino también constante iluminación. Esto es así, porque en fin de

cuentas la filosofía, que aspira a un conocimiento primario del universo como totalidad, se centra inevitablemente en torno al problema del hombre. Porque entre los muchos seres que en el mundo hay figura el hombre; y entonces resulta que la pregunta sobre el universo se plantea no tanto como mera cuestión sobre el mundo en su totalidad, sino más bien como intento de comprender la relación entre el hombre y el mundo: qué soy, qué represento y qué sentido tengo yo en el mundo, y qué es el mundo en relación conmigo. Y en este problema sobre la relación del hombre con el universo, aunque los dos términos sean inseparables, el acento principal recae sobre el hombre. Al fin y a la postre no sería aventurado decir que toda auténtica filosofía es ante todo y sobre todo antropología filosófica. Esta no es una nueva disciplina filosófica: es, en fin de cuentas, la filosofía misma.

Por eso las ciencias que se ocupan de lo humano, bien de lo humano vivo, como, por ejemplo, la psicología y la sociología, bien de los productos del hombre, como las ciencias de la cultura, aunque todas esas ciencias deban constituirse como tales ciencias, conservan y deben conservar ineludiblemente un entronque directo con la filosofía. Este entronque con la filosofía y la dependencia de ella, hasta cierto punto, no significan que los temas específicos de esas ciencias tengan que ser tratados como especulaciones filosóficas y no como problema de conocimiento de determinados hechos. De ninguna manera. La filosofía no debe intentar sustituir lo que, por no ser materia de especulación, ha de ser materia de conocimiento científico. Pero ese conocimiento científico de los varios aspectos de lo humano está condicionado por supuestos fundamentales, de los cuales sólo la filosofía puede dar cuenta y razón.

Pero hay algo más todavía: cuando respecto de un producto humano, o de una forma de vida humana, nos preguntamos no solamente por lo que es, sino que además tratamos de inquirir lo que debe ser, entonces la apelación directa a la filosofía es imperativa e inexcusable. Sencillamente, porque las cuestiones axiológicas son esencialmente problemas filosóficos.

Así pues, parece muy acertado que el Dr. Agustín Basave Fernández del Valle desenvuelva su obra sobre *Teoría del Estado* en contacto bastante estrecho con la filosofía. Filosofías son las indagaciones epistemológicas acerca de los varios "tipos de saber sobre el Estado", del "objeto y problemática de la Teoría del Estado" y del "método" que integran los prolegómenos del capítulo primero.

Y asimismo considero muy plausible que a continuación el Dr. Basave emprenda un estudio filosófico sobre el hombre, en realidad un resumen de antropología filosófica, porque al fin y al cabo el Estado es un conjunto de modos de la conducta humana, es una condición para la existencia del hombre, pero puede además llegar a ser en alguna de sus formas

monstruosas –el totalitarismo– un peligro gravísimo para la dignidad y el desenvolvimiento de la persona.

Sigue un capítulo sobre "la sociedad", estudio muy pertinente en un texto de esta materia, porque el Estado es una de las asociaciones corporativas o institucionalizadas de mayor volumen, de mayor fuerza y de mayor alcance.

La antropología filosófica que el Dr. Basave presenta, sigue líneas del pensamiento genuinamente actual, muy siglo XX. Aunque el Dr. Basave está enraizado hasta cierto punto en añejas ideas tradicionales, no se halla prisionero dentro de ningún cerrado sistema del pretérito, ni remotamente intenta la "restauración" de ninguna filosofía de otros tiempos. Por el contrario, quiere desenvolverse a la altura del pensamiento de nuestros días, porque seguramente comprende que la historia de las ideas, como la historia en general, es irreversible. Sin embargo, intenta a veces hacer una síntesis o armonización de nuevos pensamientos con algunos esquemas aristotélico-tomistas, la cual en mi opinión no está lograda, porque no puede lograrse. Sería más hacedero intentar una síntesis del pensamiento moderno con algunas ideas de San Agustín, que con las aquinianias. Para construir su propio pensamiento, el autor ha sacado importantes enseñanzas de las obras de Jaspers, Marcel, Nicol, Guardini, y otros pensadores contemporáneos.

Deploro que el autor esté imbuido de un prejuicio precisamente contra el filósofo más eminente de lengua española, y uno de los más destacados en el mundo entero, de nuestro tiempo, José Ortega y Gasset. Ya hace cinco años, el Dr. Basave Fernández del Valle se sintió impulsado a escribir y publicar un libro de crítica sobre el pensamiento de Unamuno y sobre el pensamiento de Ortega y Gasset, obra en la cual acentúa sobre todo su animadversión contra el segundo, ciertamente, a pesar de eso, con alguna actitud de respeto. De nuevo en el libro que estoy prologando ahora, el autor muestra su injustificado prejuicio contra Ortega y Gasset. Y lo curioso es que, en mi opinion, Basave tal vez contra su propia voluntad ha sido influido no poco por el maestro a quien combate.

La síntesis "antroposófica" que ofrece Basave no es puramente filosófica. Es filosófico-teológica. Para lograr una concepción del hombre necesita complementar el punto de vista filosófico con la aportación religiosa. Nada tengo que objetar frente al hecho de que tal vez eso sea necesario para conseguir una visión suficiente del sentido de la vida. Cabe, sin embargo, preguntarse si objetivamente desde el punto de vista estrictamente filosófico esa mezcla sea admisible. Al fin y al cabo el propio Santo Tomás, cuando se proponía hacer estricta filosofía, quería servirse exclusivamente de justificaciones intelectuales (exclusivamente por medio de "las luces de la razón natural"), y no de argumentos basados en la revelación religiosa.

La "antroposofía esbozada por el autor es una filosofía de la vida humana, pero con la especial modalidad de acentuar en ésta el horizonte de la "esperanza". Esto constituye un testimonio más de que la filosofía de la vida no tiene que desembocar necesariamente en una actitud de pesimismo, como ocurre con el pensamiento de Heidegger, y todavía más en el de Sartre. Recuérdese que ya Gabriel Marcel ha mostrado la posibilidad de un "existencialismo cristiano".

El capítulo dedicado al conocimiento del hombre recibió ya el gran honor de ser publicado anticipadamente en *Diánoia*: Anuario de Filosofía del Centro de Estudios Filosóficos de la Universidad Nacional Autónoma de México, sacado a luz por el Fondo de Cultura Económica, 1955.

Este libro del Dr. Agustín Basave Fernández del Valle ofrece en sus sucesivos capítulos el estudio compendiado de los principales temas esenciales de Teoría del Estado.

Quiere proporcionar al estudiante, y también al estudioso, los conceptos básicos, las definiciones fundamentales, y la noción de los principales problemas de esta disciplina. Lo hace adoptando predominantemente, aunque no de un modo exclusivo, el punto de vista de la filosofía política. Sucede que, aun cuando el autor tiene opiniones muy definidas sobre cada uno de los temas de que trata, sabe en el estudio de éstos lanzar insinuaciones sobre otras posiciones; y, de ese modo, logrará excitar la curiosidad y despertar la inquietud de los lectores, estimulándolos a la exploración de otros horizontes. Lo cual sin duda constituye un alto mérito en una obra que primordialmente se propone servir como libro de texto.

Tuve el gusto de conocer al Dr. Agustín Basave Fernández del Valle, y de trabar amistad sincera con él, hace algunos años en la Universidad de Nuevo León en la ciudad de Monterrey, uno de los centros culturales más progresivos y una de las avanzadas espirituales más alertas en México. Pude darme cuanta ya desde entonces de la recia personalidad espiritual de Basave, de su auténtica vocación, académica, y de la eficacia de su docencia. Por eso me alegra esta nueva producción suya, y me complace apadrinarla con un prólogo, para llamar la atención del lector sobre algunas de sus excelencias, que reconozco a pesar de unas pocas discrepancias doctrinales que me separan de ciertos pensamientos del autor.

La Universidad de Nuevo León al patrocinar la publicación de este libro, presta sin duda un importante servicio a la cultura social y jurídica de lengua española.

DR. LUIS RECASÉNS SICHES

ÍNDICE DE CONTENIDO

INTRODUCCIÓN

En todas partes se habla de "crisis". Explicado el fenómeno de modo diverso, se lee y se oye siempre lo mismo: que nuestros tiempos son de crisis. La vida actual se ve acosada por una terrible angustia producida por la desorientación. Nos toca vivir en un mundo que al parecer se desquicia. Un sistema de ideas y formas de vida se hunden en el ocaso y no se ven alborear, en el planeta, nuevos pensamientos. En el campo de la teoría y en el campo de los hechos se agudiza la falta de responsabilidad y el azoramiento. El "hombre-borrego" que ha perdido conciencia de su propia humanidad, ofrece el entristecedor espectáculo de marchar a la deriva. Su acción no es la "praxis" que va precedida de la contemplación, sino la alteración del neurótico.

La pérdida casi total del instinto lógico y la desmoralización radical de la humanidad, son, a nuestro juicio, las dos notas que caracterizan la actual crisis del mundo. La soberbia de la vida que ha pretendido olvidar su esencial contingencia y su relegación a un ente fundamental y fundamentante, es la raíz más honda de la angustia contemporánea.

El desequilibrio político, más o menos agudo, que se ha dejado sentir en nuestros tiempos, por lo que toca a las formas de gobierno, ha hecho pensar, a no pocos autores, que estamos frente a una crisis de Estado. En rigor, no es el Estado el que está en crisis sino la forma de gobierno liberal-burguesa y la forma totalitaria. El Estado, como factor ordenador de la sociedad temporal, no puede estar en crisis.

En el campo de los hechos y en el ámbito de la teoría se ha operado una deshumanización del Estado. Importa mucho subrayar, con todo vigor, que el Estado es para el bien general de las personas, que tiene un carácter instrumental. El Estado existe sólo en los hombres; pero los hombres son hombres completos sólo como miembros del Estado.

Un bienestar público y duradero no puede ser construido en contra de la ley moral, porque en definitiva, lo que choca contra la ley moral choca contra el ser del hombre. Expulsar la ética del reino de la teoría del Estado es mutilar bárbaramente el entendimiento práctico del hombre y hacer de la ciencia política una técnica de rapiña. A la larga, todo maquiavelismo está condenado al fracaso. Ninguna realización duradera se puede producir sobre el error y la acción injusta. Una actividad estatal verdaderamente política deberá respetar el orden de la ley natural y pondrá en práctica –con vigor, agudeza y prudencia– una justicia real y concreta.

Es preciso que gobernantes y gobernados comprendan que el bien común es la obra y el fruto de la justicia, pero también –y acaso más– resultado del amor.

En las consideraciones siguientes trataremos del ser y del hacer del Estado. Sólo una visión filosófica de la entidad estatal podrá adentrarse en los fundamentos y en la esencia del Estado, en sus límites y en sus posibilidades de desarrollo. Nuestro libro es el fruto de varios años en que el diálogo, con autores y alumnos, nos ha ido dejando un sedimento teórico-experimental que ha pugnado por estructurarse. Es posible que nuevos conocimientos y nuevas experiencias que adquiramos en la cátedra de Teoría General del Estado nos muevan a alterar esta forma primigenia. Muchas cosas habrán, tal vez, de madurar más; otras tendrán que ser llevadas a su cabal desarrollo. Pero la estructura fundamental queda ya preparada. Con la mayor concisión y con la máxima claridad mental que me ha sido dable, he tratado de esbozar la problemática y la sistemática de la Teoría General del Estado. Un constante afán de referir el Estado a la persona y a la sociedad, preside mi trabajo. En esta época de deshumanización política, he puesto especial empeño en mostrar de manera precisa cómo una ontología determinada del hombre explica todas las funciones y operaciones específicamente humanas. Y sin embargo, no es el ansia de originalidad el que me ha movido a objetivar mi estudio, sino el sincero y ardiente anhelo de verdad. Además –menester es decirlo–, me he nutrido en las riquísimas fuentes de nuestra tradición cristiana y occidental.

Al Estado hay que explicarlo partiendo de una antroposofía metafísica. Una vez expuestas las grandes directrices de la antroposofía, se puede comprender la conexión social íntegra, en la cual, al desenvolverse todo nuestro ser, se realiza también su dimensión política. Como formación natural humana, el Estado es un ente de cultura. En él podemos descubrir "trazas inequívocas de la actividad teleológica del hombre". En efecto, el cultivo de un interés común con un acento de valor, sitúa al Estado dentro del campo de la cultura. En este sentido, la realidad política está esencialmente cargada e impregnada del espíritu humano.

Al estudiante universitario y al lector amante de la filosofía política, les ofrezco un sistema de esquemas –de fácil desarrollo–, que ayudará a la comprensión de la filosofía del Estado y de sus problemas claves. En aras del espíritu de parvedad –"un libro grande, afirma Lessing, es un gran daño"– he prescindido de las exposiciones detalladas y de las morosas discusiones en torno a las diversas posiciones doctrinales. Concentrarme en todos aquellos puntos que me parecen de especial importancia en la filosofía política, y buscarles lealmente una solución –cuando la tengan–, ha sido mi propósito fundamental. Con toda intención he procurado presentar sólo las indispensables indicaciones bibliográficas que puedan servir de guía al estudiante. Nunca he podido gustar del virtuosismo en *Teoría del Estado* o en cualquier otra ciencia. Soy de los convencidos de que no es en la erudición –cuyo exceso mata la vena creadora–, en donde se engendra y cultiva la filosofía, sino en la meditación y en la soledad que todo ser humano tiene el deber de frecuentar. Un encararse personal y desnudamente con la problemática de la teoría del Estado, debe darse siempre en todo auténtico estudiante de la materia. Este libro es, en una gran medida, el producto de profesar mi clase en la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad de Nuevo León. Aprovecho la oportunidad para expresar mi reconocimiento a la Universidad por el patrocinio de este texto y mi agradecimiento cordial a los estudiantes cuya huella, por el diálogo, ha quedado patente en las páginas de esta obra.

La excepcional importancia informativa y formativa que reviste la teoría general del Estado dentro de la carrera del derecho y en el marco mismo de la Universidad, nos hace creer que en un futuro no muy lejano, cuando se establezca una colaboración orgánica entre las diversas facultades y las cátedras dejen de ser feudos o compartimentos cerrados, nuestra materia formará parte de un plan de estudios común a todo universitario. Si decir universidad es decir universalidad, pocas materias habrá tan universales como la filosofía política. Sabemos que en el Estado alcanza su perfección el ideal social humano. Desde Aristóteles, el Estado es para los hombres la agrupación política suprema y se le viene llamando la *societas perfecta*. Y es que la plena expansión de la vida social del hombre no encuentra su total acomodo en la familia, en la escuela o en los sindicatos, sino en el Estado. Se vive en el Estado y no cabe la vida fuera del Estado, porque la ley moral natural humana reclama no sólo la conservación sino también el perfeccionamiento de la naturaleza social del hombre. ¿No bastarán estas sencillas y elementales consideraciones para hacernos comprender la singular importancia del estudio filosófico del Estado? Si todos los hombres se percataran íntimamente de que el acrecentamiento del bienestar de las familias y de las personas, en todos los dominios de la vida: economía, profesiones, cul-

tura, es meta ineludible de todo auténtico Estado, estamos seguros que se interesarían más en la íntima contextura del ser estatal. Sensatamente, ningún hombre puede permanecer indiferente ante la finalidad esencial del Estado: establecimiento, conservación y aumento del bien público temporal y del *ordo rerum humanorum*.

Para nosotros toda auténtica teoría del Estado, que no se quiere limitar a constatar fenómenos, es filosofía del Estado. No basta atenerse a los hechos; es preciso comprenderlos. "¿Por miedo a 'filosofar' –pregunta Jean Dabin– se dejará a las potencias irracionales el empeño de resolver los problemas ineluctables que se plantean constantemente y que, de una manera o de otra, encuentran siempre su solución afortunada o desafortunada?" ¿Es que se puede meditar acerca del ser, del haber y del hacer del Estado –preguntamos nosotros– sin pasar por la filosofía?

¿Qué es el Estado? ¿Qué tipo de realidad tiene? ¿Cuáles son sus elementos constitutivos y sus características esenciales? ¿Cuál es el origen y cuál es el fin de la agrupación política suprema? ¿Cómo se justifica la existencia del Estado? ¿Qué relaciones guarda con la familia y los demás grupos sociales? ¿Cuáles son sus funciones? ¿Qué tipos de saber se pueden dar sobre el Estado? ¿Son legítimas todas las formas de gobierno? ¿Hay una forma ideal de aplicación universal? ¿Qué relaciones median entre Estado y persona? ¿Es la persona para el Estado o es el Estado para la persona? ¿Cómo armonizar la autoridad con la libertad? ¿Cuál es el método idóneo para abordar la teoría del Estado? He aquí formuladas las principales interrogantes a que han de dar respuesta la filosofía política. Porque sólo una filosofía del Estado puede dar razón de estos problemas, desentrañar su logos y revelar su racionalidad, para hacer de la realidad política un orden humano. El náufrago del positivismo, el hombre de la calle se quedan, en el mejor de los casos, en una doxología del Estado. Solamente a un saber del Estado por sus causas, le es dable satisfacer la suprema aspiración humana. Si nos olvidamos de la teoría aristotélica de las causas, nos quedaremos tan sólo con el fenómeno estatal primario: la fuerza. Pasadas las mareas idealistas y las resacas positivistas, subsisten –con el mismo vigor y la misma lozanía– las palabras primeras que Aristóteles estampó, con sello definitivo, al iniciar *La Política*:

> Todo Estado es, evidentemente, una asociación, y toda asociación no se forma sino en vista de algún bien, puesto que los hombres, cualesquiera que ellos sean, nunca hacen nada sino en vista de lo que les parece ser bueno. Es claro por lo tanto, que todas las asociaciones tienden a un bien de cierta especie, y que el más importante de todos los bienes debe ser el objeto de la más importante de las asociaciones, de aquella que encierra todas las demás, y a la cual se

llama precisamente Estado y asociación política... La naturaleza arrastra, pues, instintivamente a todos los hombres a la asociación política. El primero que la instituyó hizo un inmenso servicio, porque el hombre, que cuando ha alcanzado toda la perfección posible es el primero de los animales, es el último cuando vive sin leyes y sin justicia... La justicia es una necesidad social, porque el derecho es la regla de la vida para la asociación política, y la decisión de lo justo es la que constituye el derecho.[1]

Si entroncamos nuestra actual "doctrina general del Estado" con *La Política* aristotélica, nos daremos cuenta que la *Allgemeine Staatslehre* es sólo una nueva denominación para una disciplina muy antigua. Claro está que de entonces a la fecha el caudal de conocimientos y de experiencia se ha acrecentado notablemente. Lo que no significa –como lo pretende Groppali– que la doctrina general del Estado sea una ciencia nueva, carente de tradiciones, científica y didáctica. El centro de irradiación de las normas que componen un sistema jurídico positivo –*polis, civitas* o Estado moderno– se ha prestado siempre a ser descrito, interpretado y valorado por diversos siglos y diversas escuelas. Desde la altura de nuestros tiempos y desde nuestra posición realista metódica, nos aprestamos a abordar –con serenidad y buena voluntad– la esencia y los fundamentos de la filosofía del Estado. Esperamos que nuestro esfuerzo sea continuado y mejorado por la juventud universitaria mexicana. Es preciso despertar el entusiasmo por la sencillez magnífica de ese pensamiento especulativo, que es un puro conocer que se satisface y completa en sí mismo. No persigue nada –como no sea la verdad–, ni nada pretende. Y sin embargo, en él se apoyan los hombres de acción, cuya actividad intelectiva está orientada por finalidades de orden práctico. Tenemos el deber de ser contemplativos, pero tenemos también la inaplazable necesidad de luchar activamente por el bien. El ser humano no obra si no conoce previamente. De aquí el primado de dirección del Logos sobre el Ethos. Pero el fenómeno del conocimiento –íntima unión espiritual por la que se adentra el objeto– hace posible el amor hacia esas cosas, la inteligencia de su valor o perfección. Santo Tomás es intelectualista porque está percatado –y también lo estamos nosotros– de que por la verdad nos asimilamos el ser, nos enriquecemos, es decir, ennoblecemos nuestra interioridad.

La perfección de su cabal naturaleza humana –y no la perfección de su ciencia– debe ser el objeto primordial de toda la actividad del pensador.

[1] Aristóteles, *La Política*, págs. 21-25. Colección Austral, Espasa Calpe, Argentina.

Capítulo I

PROLEGÓMENOS A LA TEORÍA GENERAL DEL ESTADO

TIPOS DE SABER SOBRE EL ESTADO

Del Estado cabe tener un conocimiento vulgar, un conocimiento científico y un conocimiento filosófico. La realidad estatal se presta a ser conocida desde las modestas noticias empíricas hasta las supremas claridades filosóficas.

El niño y el hombre medio no pasan de tener un conocimiento empírico, singular y contingente sobre el Estado. Los empiristas –sofistas griegos, pensadores ingleses de los siglos XVII y XVIII, y sus epígonos del XIX– pretendieron fundar la moral, en general, y el derecho y el Estado, en particular, en la experiencia cotidiana y en el sentimiento. Sin negar la importancia de los conocimientos empíricos y de la sensibilidad, bástenos decir que sentimiento y experiencia están subordinados al gobierno político –y no tiránico– de la razón.

El saber científico –en sentido estricto– del Estado investiga y establece las "leyes" que rijan la actividad jurídico-política de la sociedad perfecta. Pero esta indagación y formulación de "regularidades" transcurre siempre en el plano fenoménico. Tal es la visión de la Teoría General del Estado para los positivistas. Si nos quedásemos en este estadio, la realidad estatal estaría cimentada en la más deleznable superficialidad. Sería el caso de darle la razón a J. H. von Kirchman, cuando asegura que "tres palabras rectificadoras del legislador, son suficientes para dar al traste con una biblioteca entera".[1]

Hoy, por fortuna, la filosofía del Estado se yergue triunfadora contra todos los "substitutivos": la *Teoría General del Estado* de Kelsen, Merkel, Binding, etc.; la *Jurisprudencia etnológica* de Post; la *Ciencia del Derecho*

[1] J. H. von Kirchman, *Falta del valor científico de la jurisprudencia*. Berlín, 1848

Comparado de Austin y sus epígonos. Una ilustre pléyade de cultivadores de la filosofía política coincide en afirmar un conocimiento plenario y profundo sobre el Estado. Para nosotros la filosofía del Estado es ciencia –aunque no empiriológica–, esto es, conocimiento ordenado, cierto y sistemático por causas. Este es un género próximo. Su objeto material está constituido por los actos políticos del hombre en cuanto tal, es decir, los que lleven el sello de su especie porque están bajo el control de la inteligencia y de la libre voluntad. Su objeto formal reside en el gobierno humano encaminado al bien público temporal y conocido por la razón natural. Si tratáramos ahora de integrar los diversos elementos expuestos, en una definición, podríamos decir que la *filosofía del Estado es el conocimiento científico del gobierno de los actos humanos con relación al bien público temporal, por sus primeras causas y mediante la luz natural de la razón.*

El Estado no es creación artificiosa, sino institución natural que los hombres tienden a reconocer. Las raíces ontológicas del Estado se encuentran enterradas en la dimensión social del hombre. Una filosofía del Estado presupone una filosofía del hombre. Si a la sociedad llega el hombre por las necesidades de la naturaleza humana, al Estado llega la sociedad por imperativos de su modo de ser.

Tratando de encontrar las causas explicativas del Estado, Héctor González Uribe tropieza con los siguientes problemas, que nosotros nos permitimos sintetizar:

a) El de la *naturaleza* del Estado, que se plantea por medio de la pregunta: ¿qué es el Estado? Se trata de averiguar cuáles son los elementos reales que entran en su composición, cuáles son las características esenciales y accidentales que configuran su ser.
b) El de la *organización y funcionamiento del Estado*, que corresponde a la pregunta: ¿cómo es el Estado? Se trata de precisar su estructura fundamental y las actividades que desarrolla.
c) El de los *fines* del Estado, que se expresa por medio de la pregunta: ¿para qué existe el Estado?
d) El de la función social del Estado, que se plantea por medio de la pregunta: ¿por qué existe el Estado?
e) El de la *justificación* del Estado, que se concreta en la pregunta: ¿por qué debe existir el Estado? Se trata de los motivos de orden jurídico y moral, por los que el Estado puede obligar a los hombres a obedecer sus mandatos y a vencer sus resistencias, aún internas.[2]

De la ética, la política recibe tan sólo sus luces iniciales y sus reglas. Constituye una ciencia subordinada, pero autónoma. La moral tiene por

[2] Héctor González Uribe, *Naturaleza, objeto y método de la teoría general del Estado*. Jus, México, 1950, págs. 21 y 22.

objeto los actos personales y por fin el bien supremo de cada hombre. La política tiene por objeto los actos sociales y por fin el bien común. "Vive de los hechos concretos, pero interpretándolos a la luz de los principios morales superiores. Es, así, una ciencia inductiva rectificada por una ciencia deductiva." (Tristán de Athayde.)

Si bien es cierto que el Estado no es el vínculo social más amplio –como lo apunta Giorgio del Vecchio–, es, sin embargo, el más importante y el más sólido, porque modela más enérgicamente y determina más precisamente que ningún otro las relaciones de convivencia.[3] La vida del Estado –nos dice el profesor de la Universidad de Roma, en otro libro– se traduce en una continua reafirmación de su autoridad, no sólo sobre individuos, sino también y principalmente sobre aquellas otras organizaciones sociales que obrando en su esfera, o se dirigen al mismo centro, es decir al Estado mismo, o representan (al menos potencialmente) un elemento perturbador o un peligro para su existencia.[4] Pero esta continua reafirmación de la autoridad estatal, carece de verdadero sentido en el Estado liberal agnóstico. Para encontrar su cabal significación tenemos que recurrir al Estado "misional" cristiano.

OBJETO Y PROBLEMÁTICA DE LA TEORÍA DEL ESTADO

Preguntar por el objeto del Estado es inquirir lo común y esencial a todos los Estados; tratar de obtener una visión de una totalidad ordenada de acción.

Mientras el profesor Oskar Georg Fischbach considera que la teoría general del Estado es una ciencia especulativa puramente teórica, cuyos conocimientos deben valorarse como aspiración hacia un constante perfeccionamiento de la convivencia humana, el Dr. Hermann Heller, profesor de la Universidad de Frankfort, estima que no puede haber, en teoría del Estado, cuestiones fecundas ni respuestas sustanciales si la investigación no tiene un último propósito de carácter práctico. Pensamos nosotros que la teoría del Estado no puede eludir las inquietudes políticas de cada época, sin perder su sentido humano. ¿Cómo resolver, de otro modo, los problemas que suscita la realidad política, si no es con el auxilio de la teoría del Estado? La misma causa final del Estado hace que éste tenga una misión concreta y práctica que realizar: la política "hic et nunc".

El Estado como forma de convivencia política de nuestro tiempo. He aquí el objeto propio de una teoría del Estado que no quiere quedar-

[3] Giorgio del Vecchio, *Filosofía del derecho*. Bosch Casa Editorial, Barcelona, pág. 384.
[4] Giorgio del Vecchio, *El Estado nuevo*. Santarén, Valladolid, 1939, pág. 33.

se en una mera "teoría general" descriptiva de relaciones atemporales. Es imposible construir una teoría del Estado sin objeto unitario de conocimiento: la estructura política que "se ha formado en el círculo cultural de Occidente a partir del Renacimiento" (Heller). El Estado despótico oriental, la polis helénica y las poliarquías feudales de la Edad Media quedan fuera de nuestro estudio.

El pensamiento no puede estar divorciado de la realidad. Si se quiere significar por "razón vital" un entendimiento que esté en íntimo contacto con los problemas de la vida, no tenemos inconveniente en aceptar que la teoría del Estado debe trabajar con una razón vital que se pliegue a las transformaciones que sufre ininterrumpidamente la organización política, sin dejar por ello de mostrar las verdades sustanciales y permanentes del acontecer estatal. No importa que los resultados no cristalicen en una sistemática abstracta *more geométrico*. Las elaboraciones mentales que no tienen en cuenta los contenidos reales y sus nexos, se disipan como los fantasmas al alborear el día.

Dentro de una posición realista, el licenciado Héctor González Uribe, ex profesor de teoría general del Estado en la Universidad Nacional Autónoma de México, recomienda una problemática vívida, concreta y no abstracta e irreal. En forma esquemática nos traza este cuadro de materias:

a) Problemas de orden filosófico: gnoseología, criteriología y metodología en el conocimiento político; examen de las causas: material, formal, eficiente y final del Estado; la justificación de la organización política y sus relaciones con la persona humana.
b) Problemas de carácter histórico: origen, formación y evolución de los diversos Estados; desarrollo histórico de la ciencia política y su influencia; las formas dispares de organización política en la historia: Oriente, Grecia, Roma, Edad Media, Tiempos Modernos y Época contemporánea.
c) Problemas de índole científica: concepto del Estado; elementos integrantes; caracteres esenciales; organización y funcionamiento; formas estatales y formas gubernamentales; Estado y derecho.[5]

Disentimos de la opinión de González Uribe al incluir dentro de la problemática de la Teoría del Estado los problemas de carácter histórico. La historia –saber *sui generis* sobre lo sucesivo, lo individual y lo único según la tesis del maestro Antonio Caso–, no es ciencia ni en el sentido escolástico ni en el sentido positivista. El saber del Estado sí es, en cam-

[5] Héctor González Uribe, *Naturaleza, objeto y método de la teoría general del Estado*. Editorial Jus, México, 1950.

bio, un saber rigurosamente científico. La historia es un valioso auxiliar de la teoría del Estado, pero se encuentra fuera de sus límites. Por lo que respecta a los problemas de índole científica, y los problemas de orden filosófico, pensamos que una verdadera teoría del Estado debe englobar a ambos. Una ciencia del Estado quedaría trunca sin una filosofía política.

Es de primordial importancia articular el sistema de la teoría del Estado –tal como lo hace el doctor Luis Sánchez Agesta–, de manera que sus temas pendan de una idea matriz: comprender el Estado como una síntesis de unidad en un mundo pleno de las más variadas fuerzas sociales, económicas, jurídicas y religiosas que ordena y coordina en razón de un *fin* que justifica el *poder* de que se vale para imponer su *orden*.[6] Cabe hacer una ontología de la realidad política, avivándola con esa íntima comunión, con la histórica y concreta totalidad organizada de un pueblo. Todo ello coronado por una valoración crítica.

Si el hacer humano no es estrictamente lógico, tampoco lo será el hacer del Estado. Hay en ese hacer, es cierto, una determinada consistencia objetiva y una cierta congruencia lógica, pero hay también –y ello es innegable– una relativa irracionalidad de su fluir histórico. ¿Y cómo podría ser de otro modo si el hacer del Estado es también, en último término un hacer de los hombres?

La política –ha escrito el doctor O. G. Fischbach– depende también de la moral. La legalidad, el reconocimiento de la libertad de las naciones (nosotros preferiríamos decir de las personas), la protección de las minorías y el respeto a los derechos del hombre deben seguir siendo las metas de toda política.[7]

No escapa el Estado a la moral, por la sencilla razón de que en la base del Estado hay hombres que actúan, que no pueden actuar haciendo uso arbitrario de la fuerza que les ha sido encomendada.

EL MÉTODO EN LA TEORÍA DEL ESTADO

En toda ciencia debe adquirirse un conocimiento verdadero. Toca a la lógica –y en particular a la metodología– dirigir las operaciones de la mente hacia ese fin. Método –etimológicamente significa camino– quiere decir "disposición de conceptos para llegar al conocimiento verdadero, proceso ordenado de conocimientos parciales que desembocan en el conocimiento total de un objeto científico". Tradicionalmente se han reducido a tres las principales leyes del método:

1. Proceder de lo conocido a lo desconocido, o de lo que es más conocido a lo que es menos;

[6] Luis Sánchez Agesta, *Lecciones de Derecho Político*. Granada, 1947, págs. 16-17.
[7] O. G. Fischbach, *Teoría del Estado*. Editorial Labor, cuarta edición, pág. 12.

2. Proceder por grados, esto es, sacar conclusiones de principios inmediatos, sin dejar vacíos;
3. Que exista entre las conclusiones el debido enlace. Como propiedades, el método debe presentar solidez, brevedad y claridad. En todas las ciencias se precisa definir, dividir, probar, refutar. Pero cada ciencia lo hace –sin mengua de los principios generales de la metodología–, de un modo peculiar.

La teoría del Estado debe tener, según nuestro punto de vista, un método mixto: experimental y deductivo a la vez. Sólo esta mixtura se ajusta adecuadamente a las exigencias de la materia Si fuera puramente experimental –como quieren los naturalistas y los positivistas–, la teoría del Estado perdería entonces su carácter universal y científico para convertirse en un mero repertorio de costumbres o de estructuras históricas. Si fuera puramente deductivo, sin tomar en cuenta los datos de la experiencia y de la historia, la teoría del Estado degeneraría en una disciplina formalista, vacía, sin conciencia del bien común y de los elementos constitutivos del Estado. Nuestra ciencia debe partir de una investigación de la naturaleza, de las operaciones y las tendencias del Estado moderno; debe explorar en toda su amplitud el orden estatal, para inferir de ahí cuál sea el fin último del Estado, las leyes que debe observar para alcanzarlo, jerarquizando, de acuerdo con su valor, los diversos fines intermedios. Menester es no olvidar que el Estado es sólo una parcela o fragmento de la compleja realidad de la vida humana. Está muy bien que por exigencia de método la teoría del Estado aísle su objeto de conocimiento del resto de la realidad. Pero está muy mal que se satisfaga, al fin de cuentas, con este objeto desvinculado de la realidad total y plenaria: la única existente y verdadera.

Como realidad producida por hombres, el Estado se halla ineludiblemente inscrito en la urdimbre total de las condiciones naturales y culturales de la vida social. Dentro de esas situaciones, la teoría del Estado aspira a mostrarnos la realidad estatal en su sustantividad fenoménica y nouménica. Aunque geografía, pueblo, economía, derecho y opinión pública sean factores que condicionan la realidad estatal, el Estado tiene frente a ellos una decidida autonomía.

Como formación humana para un fin, el Estado se inserta dentro del ámbito de la cultura. No importa que a ese fin se vean llevados los hombres por un impulso natural. Lo decisivo es que la razón ratifique la tendencia de la naturaleza. ¡Y quién no descubre la huella de la acción en todo Estado! Las trazas inequívocas de la actividad teológica del hombre –en la *polis* griega, en el Imperio Romano, en el burgo medieval, en el Estado moderno– han llevado a tratadistas contemporáneos a la afirmación de que la teoría del Estado es ciencia cultural. Y como ciencia cul-

tural, la teoría del Estado se tiene que servir de ese característico "comprender" (aprehensión de la singularidad del objeto desde el punto de vista de los fines humanos) que es peculiar a las ciencias de la cultura. Por eso ha dicho Hermann Heller: "siempre que se intentó estudiar al Estado desde un punto de vista científico-naturalista, lo que se hizo fue dar a la naturaleza, inconscientemente, significaciones de carácter humano-estatal".[8]

Desde Simmel se viene hablando de una cultura objetiva integrada por todas las formaciones derivadas de las vivencias humanas, plasmadas o no en la naturaleza: una escultura, un libro, el lenguaje, una composición musical. Ahora bien, esta objetivización de la cultura nada significaría si la persona no la reviviera comprendiéndola. El Estado mexicano, por ejemplo, nada sería de no actualizarse en todos y cada uno de los mexicanos que le dan vida y lo comprenden.

Es necesario precaverse contra una espiritualización absoluta del Estado. Porque "el Estado no es otra cosa –como dice H. Heller– que una forma de vida humano-social, vida en forma y forma que nace de la vida".[9] "De este modo –nos dice líneas adelante– la teoría del Estado es, en todos sus aspectos, una ciencia sociológica de la realidad que al considerar al Estado como una formación real, histórica, se propone comprenderlo y explicarlo causalmente mediante la interpretación de la 'conexión de actividad' histórico-social." Nosotros pensamos que la caracterización de la teoría del Estado como una ciencia sociológica es insuficiente, de no completarse con una caracterización política y con una caracterización jurídica.

Aunque el Estado esté inmerso en el devenir histórico concreto, es una estructura que trasciende lo meramente singular y temporal. De otra manera no cabría hacer una historia del Estado. ¿Sin un *algo* sustantivo, cómo historiar lo historiado?

[8] H. Heller, *Teoría del Estado*. Fondo de Cultura Económica, México, pág. 56.
[9] H. Heller, *Op. cit.*, pág 52.

Capítulo 2

EL HOMBRE*

TIPOS DE SABER SOBRE EL HOMBRE

El conocimiento del Estado no puede ser verdadero más que cuando se apoya en el conocimiento verdadero del hombre.

Antes de poder dar respuesta a la pregunta: ¿cuál es la esencia del Estado?, se precisa contestar acertadamente a esta otra interrogante: ¿cuál es la esencia del hombre? Una falsa filosofía del hombre puede ocasionar –y de hecho ha ocasionado– una falsa teoría del Estado.

La meditación sobre el hombre es bien tardía en la historia de la filosofía occidental. Se empieza por la cosmología, se sigue por la metafísica, irrumpe en la era moderna la teoría del conocimiento y se llega por fin, en nuestros días, a la antropología filosófica: el tema de nuestro tiempo.

Referencias indirectas y alusiones incidentales sobre el hombre, las ha habido casi siempre. Los pitagóricos, los sofistas, Sócrates, Platón, Aristóteles y Plotino reflexionaron sobre el hombre. Pero la visión griega sobre el hombre tiene esto de particular: se mueve bajo el signo de la exterioridad, de la contemplación de formas. O es el cuerpo, o es su aspecto ético, o es su función cognoscitiva. Pero no aparece una consideración integral del hombre.

Con el cristianismo aparece la persona, el hombre como imagen de Dios. San Agustín –el máximo introspectivo– vuelca la mente sobre sí misma y descubre el *homo interior.* Pero San Agustín y Santo Tomás en el tema del alma es donde hacen su centro, y no en el tema del hombre.

* Este capítulo recoge mi estudio *"Temas y problemas de la antroposofía metafísica"*, aparecido en *Diánoia,* Anuario I del Centro de Estudios Filosóficos de la Universidad Nacional Autónoma de México, editado por el Fondo de Cultura Económica. México-Buenos Aires, 1955.

El idealismo hablará de un "yo puro", de una "sustancia pensante" o de un "yo trascendental", pero nunca del hombre de carne y hueso, de ese que padecía Unamuno, que nace, vive, sufre y aunque no quisiera morir, muere. El positivismo hará biología o sociología, pero nunca conocerá la antroposofía.

La exigencia mínima de nuestro tiempo podría resumirse –como lo hace Julián Marías– en unas cuantas palabras: "referirnos siempre al hombre mismo –no a nada suyo, por importante que sea– y no excluir nada de lo que se requiera para su comprensión". Pero esta exigencia no puede cumplirse, como lo pretende Marías, por la vía del historicismo orteguiano. Nunca hemos podido participar de esa admiración beata de que es objeto la obra de José Ortega y Gasset. Siempre hemos sido los primeros en reconocer sus agudas observaciones y sus felices atisbos, pero hemos echado de menos lo que también Nicol ha señalado: una teoría estable, rigurosa y coherente. La realidad fundamental del hombre no es su historia, sino su ser, aunque su ser sea un ser histórico o temporal.

En términos generales, bien puede decirse que hay dos conceptos sobre el hombre: el concepto científico particular y el concepto metafísico-teológico. La idea científica particular nos ofrece un concepto verificable en la experiencia sensorial, datos mensurables y observables sobre el hombre. Se trata de una idea fenomenalizada, sin referencia a una última realidad ontológica. El concepto metafísico-religioso del ser humano nos brinda, en cambio, lo que Maritain ha llamado "los caracteres esenciales e intrínsecos (aunque no sean visibles y tangibles) y la densidad inteligible de este ser que tiene por nombre: el hombre".[1] Es la idea griega (animal racional y digno en cuanto inteligente), judía (individuo libre en relación personal con Dios y conscientemente obediente de la ley divina) y cristiana (criatura caída y redimida con vocación sobrenatural y vida amorosa).

En el conocimiento del hombre hay grados del saber que van desde el simple conocimiento empírico y vulgar hasta el saber teológico. He aquí una graduación jerárquica de los tipos del saber sobre el hombre:

1. Saber empírico y vulgar que señala aconteceres de fenómenos humanos sin ofrecer explicaciones causales. Encausa y dirige la actividad del *homo faber* de una manera espontánea y precientífica.
2. El saber de las ciencias naturales (física, química, anatomía, fisiología, higiene, etc.) que explica fenómenos que transcurren en el ente biopsíquico por sus causas productoras inmediatas.

[1] Jacques Maritain, *La educación en este momento crucial*, pág. 17.

3. El saber histórico que nos muestra hombres esencialmente empíricos, definidos, concretos, irreductibles al método científico. El hombre, según los historicistas, no tendría estructura permanente, naturaleza, sino historia. No habría antropología filosófica, sino historia del hombre. Y esta historia, por extraña paradoja, no podría decirnos lo que el hombre es, sino lo que el hombre hace. ¿Cómo explicar la historia del hombre, sin una estructura permanente del hombre, y de la historia misma?
4. El saber filosófico que nos da la visión natural de la estructura íntima de lo humano, explicada por las primeras causas y supremos principios. Se trata de un saber primordial que no tiene por objeto decirnos lo que el hombre tiene o lo que el hombre hace, sino lo que el hombre es.
5. El saber teológico que nos brinda un conocimiento del hombre adquirido por la razón esclarecida por la fe en la revelación. La teología nos habla de los dones preternaturales, de la naturaleza corrompida, de la participación del espíritu humano, de un modo finito, de los atributos divinos de inteligencia, libertad e inmortalidad. A más de una semejanza natural el teólogo nos habla de una semejanza sobrenatural que fue comunicada a nuestras almas en el bautismo.

Por la teología y la filosofía sabemos –idea filosófica-religiosa– que tenemos una substancia que está relegada a la esencia divina y que es, en definitiva, lo que hace substanciosa nuestra existencia, dándole su peculiar sabor y consistencia. Tenemos la certidumbre de ser enviados por alguien que nos asignó una misión.

EL COMPUESTO HUMANO

¿Qué es el hombre? ¿Cuál es su puesto en el cosmos? ¿Es simplemente un animal? ¿Cabe una explicación puramente mecánica o comportista de su ser? ¿Qué relación hay entre las vivencias y el yo? ¿Cuál es el primer principio de la actividad vital? ¿Cómo se unen el espíritu y el organismo para integrar el compuesto humano? ¿Cómo armonizar el estado de "tránsito vivencial" con el ente subsistente o "sustentador"? He aquí, a nuestro juicio, los principales problemas de la antropología filosófica.

Queremos conocer al hombre íntegro. No queremos quedarnos con alguno de sus aspectos, ni con alguno de sus fragmentos. Por eso buscamos sorprender la esencia del ser humano cuando opera con el mundo de los sentidos y cuando entra en contacto con la esfera supersensible,

cuando vive en la historia y cuando se enfrenta con el destino, cuando convive con sus semejantes y cuando percibe el aletazo de la trascendencia... Todo lo que el hombre pueda conocer, sentir o producir no puede ser excluido de una auténtica antroposofía. Conocer el orden del hombre y de sus causas, contemplar en su entendimiento la realidad toda –dada intencionalmente– es filosofar sobre ese mundo en miniatura, sobre ese microcosmos con una jerarquía de carencias anhelantes de perfección.

Partamos de los hechos constatables en la experiencia. El hombre se nutre, crece y se reproduce (vida vegetativa); el hombre siente, se relaciona, contempla las esencias, intuye el ser y los primeros principios, apetece el bien. La inmaterialidad de las operaciones intelectivas nos lleva a concluir en una forma espiritual y subsistente. Sería absurdo medir y pesar la belleza, la santidad, la habilidad, el vidrio y las paralelas, como conceptos. Los objetos inmateriales están fuera del espacio y fuera del tiempo; el principio del cual proceden tiene que ser, consiguientemente, un elemento simple incorpóreo.

Pensamos, con Santo Tomás, que el hombre no es una colección de sustancias específicas distintas, sino una especie completa, a la vez corpórea, viviente, sensible y racional. El alma intelectiva constituye y sostiene el cuerpo en su ser de viviente y hasta en la actuación misma de sustancia corpórea. El alma –acto primero– reúne y organiza los elementos bioquímicos para que integren el cuerpo. Ejerce operaciones fisiológicas y operaciones cognitivas. En estas últimas operaciones no tiene parte el cuerpo. Y conociendo la naturaleza inmaterial del alma ya no tiene que ser demostrada su inmortalidad. Una sustancia racional no puede afectarse por la corrupción del cuerpo. Y sin embargo, la sociabilidad con el cuerpo es esencial al alma. El cuerpo, instrumento al servicio del alma, completa su perfección. Aquí también impera el principio metafísico de alcance universal: "lo menos perfecto se ordena hacia lo más perfecto como hacia su fin". La razón de ser del cuerpo debe buscarse en el alma que le anima y le organiza desde dentro. Pero dada su naturaleza, ontológica, el alma se vería condenada a la esterilidad y a la inacción sin el instrumento corpóreo. Hay un solo existir para el alma y el cuerpo: el existir del compuesto humano. Hay una sola alma –poseedora de la razón, el sentido, el movimiento y la vida– y, por tanto, una sola forma sustancial.

Todo ser que se mueve por sí mismo hacia su operación, es viviente. Y el alma es viviente, puesto que es un principio de acción intrínseca. Vida es autoconstrucción.

Como cuerpo, el hombre está subordinado a las leyes cosmológicas y regido por ellas. Pero como persona se autosomete a las leyes noológicas del espíritu (reglas morales lógicas, históricas). Como cuerpo, el hombre

es un átomo en el cosmos, un eslabón en la cadena fatal de seres vivientes. Como espíritu, el hombre, dueño de sí y libre, sueña con mundos suprasensibles y otea un horizonte infinito.

¿Es realmente el yo una sustancia? Hace unos cuantos años estuvo muy en boga no sólo negar la sustancialidad del yo, sino hasta burlarse de ella. ¿Cómo iba a ser posible admitir algo permanente y a la vez cambiante? Pero lo cierto es que no nos experimentamos como adheridos a algo ni como pura propiedad de algún objeto. Tampoco cabe decir que vivimos subsumidos en un super-yo que piensa, quiere y siente, sirviéndose de nosotros como de un instrumento. Y, en cambio, si experimentamos que el conjunto de nuestras vivencias se íntegra en un todo, en una unidad. Tenemos conciencia de nuestra vida interior, sentido de responsabilidad de nuestras acciones, conocimiento de nuestra experiencia. Toda vivencia está en mí; todo proceso consciente depende de mi yo. Y tengo conciencia de que mi yo perdura en medio del tránsito o curso de vivencias. Ahora bien, ¿cómo sustentar ese manojo heterogéneo de vivencias sin un yo sustancial? El yo es sustancia –digámoslo aristotélicamente– porque es "subsistencia individual". ¿Cómo poder, de otra manera, hablar de acción y de cambio sin un ser sustentador?

Nuestro espíritu, aunque informa el cuerpo, se encuentra libre de materia y espacio y es independiente de la naturaleza inorgánica. Todo lo más que puede decirse es que lo espiritual humano tiene una dependencia extrínseca de la materia. Pero nuestro espíritu es operativo por sí y subsiste en sí mismo.

El hombre "se percibe a sí mismo en conciencia totalmente refleja, que se distancia, por decirlo así –expresa Alejandro Willwoll–, de su propia experiencia, que puede mantenerse a distancia de ella y luego examinarla según normas objetivas. Ahora bien, un ser perteneciente a una parte esencial del mundo material, internamente unido a la materia, puede, tal vez, con una parte de su ser, volverse o reflejarse sobre otra; pero, como permanece unido al espacio, no puede volverse o reflejarse sobre todo su ser. Sólo el ser libre del modo de ser material espacial y, por lo mismo, "internamente independiente de la materia", puede volver sobre sí mismo con perfecta reflexión, tener conciencia refleja de su yo".[2]

En el todo teleológico del ser humano, el cuerpo es –según una frase contemporánea– *escenario y campo de expresión del espíritu*. En lo corporal, las vivencias psíquicas hallan su correlato y su amortiguamiento. El cuerpo es algo más que el albergue del alma, es última expresión del espíritu, parte esencial del compuesto humano y sentido de la unidad total. Observa Willwoll que "hoy se saben cosas más precisas acerca de la importancia de la composición de la sangre, de las glándulas de secre-

[2] Alejandro Willwoll, *Alma y espíritu*. Razón y Fe, pág. 89.

ción interna, de la constitución química de las células nerviosas, etc. Pero aunque no lo supiéramos, la experiencia cotidiana de cansancio y vigor, de sanidad y malestar, nos dirían que aun la suprema vida espiritual está ligada en nosotros al cuerpo, a consecuencia de la estrecha unión con la vida sensitiva, apetitiva y cognoscitiva, o dicho metafóricamente, con alguna imprecisión, 'descansa en el cuerpo' ".[3] El espíritu permea la vida biológico-animal y otorga sentido al devenir humano.

ONTOLOGÍA DE LA PERSONA

He aquí un punto de partida para una ontología de la persona: el lenguaje. No hay vida anímica sin lenguaje y no hay vida humana sin vida anímica. Hablar es expresar el estado del alma, es comunicarse con un "tú" que comprende el comunicado. La operación de hablar incluye tres elementos: un yo parlante; una comunicación, indicación o notificación, y un tú que recoge el mensaje. En los monólogos un tú ideal o uno mismo hace las veces del tú. En soledad, meditando el filósofo, no hace sino hablar íntimamente. Cabe también expresar situaciones puramente afectivas como en el caso de las exclamaciones.

El que me escucha dispone de un pensamiento y de una atención que puede voluntariamente fijar en mi comunicado. Sin este presupuesto no habría diálogo. Esto me lleva a concluir que la conversación presupone, en última instancia, a un ser que se posea –un "sui-ser"–, es decir, la persona. Porque es justamente la persona quien extrae la unidad del sentido en una comunicación (Brunner).

Gestos y sonidos pretenden decir lo que las cosas son. Pero, en rigor, nunca llegan a expresar en plenitud el ser de las cosas. Todo lenguaje es impotente para reflejar con exactitud las vivencias psíquicas. Lo único a que se puede aspirar es a una mayor aproximación. Hay que tener presente que todo sistema lingüístico es una realidad comunal, abstracta, mostrenca. Y mi decir pugna por ser individual, concreto, propio. En este desajuste estriba lo que en el lenguaje humano existe de frustrado. Pero lo que en todo caso interesa dejar bien establecido es que el lenguaje, como conjunto organizado de signos supositivos o que usamos en lugar de las cosas, es una exclusiva de la persona. El lenguaje surge del impulso de comunicabilidad del hombre, de su esencial abertura hacia las cosas y hacia los otros hombres, de su dimensión social.

Afirma un conocido y sano principio tradicional: *Operari sequitur esse* la operación sigue, es proporcionada al ser. Cabe preguntarse, entonces, ¿cuáles son las operaciones auténticamente humanas? He aquí la respuesta: sólo aquellas de que es dueño el hombre en virtud de la

[3] Alejandro Willwoll, *Op. cit.*, pág. 202.

razón y de la voluntad. Los demás movimientos o actos podrían decirse movimientos o actos del hombre, pero no acciones humanas.

Al girar el hombre sobre sí mismo, al volverse sobre su ser, adquiere conciencia de su capacidad de obrar, de su permanencia, de su estabilidad. Todos los hechos que transcurren en mi "psiqué" –sensaciones, percepciones, ideas, recuerdos, deseos– se mantienen en una perfecta unidad. Pero estos actos psicológicos no subsisten por sí mismos, deben tener un punto de apoyo. Del "yo psicológico" (o yo conocido) pasamos al yo "ontológico" (o yo que conoce). Decir que tenga una inmediata intuición de la existencia de mi yo, equivale a afirmar que tengo conciencia de mí mismo. Dos propiedades están presentes en el yo sujeto: unidad e identidad. Todas mis actividades físicas y espirituales tienen al "yo" como centro unitario de imputación. Yo sigo siendo idéntico a mí mismo, cualesquiera que sean los cambios aparentes o superficiales que acontezcan.

Porque me transparento a mí mismo, soy persona. Y la persona es inteligente, es espiritual. La persona humana es comprensión, capacidad de discernir lo falso de lo verdadero; es capaz de oponer en su conciencia la razón y el instinto, capaz de conocer lo necesario y lo perfecto.

Naturaleza y persona difieren fundamentalmente en su modo de ser. Naturaleza son todos los objetos e instrumentos de nuestro conocer y obrar: volcanes, mares, planetas, mamíferos, árboles. La naturaleza puede sernos provechosa o adversa. En un caso límite hasta nos puede privar de la vida. Pero la naturaleza es ciega. La necesidad y la coacción son su ley. Incluso las esferas, inscritas e intraaprehensibles entre sí, que forman la estructura de la naturaleza, están producidas sin determinación libre.

Decir persona es decir auto-posesión, ser-para-sí. La persona no puede ser pertenecida por ningún otro. El ser personal –subsistente frente a todo otro ser– es incomunicable.

Con su hacer la persona realiza su ser. Respira en una atmósfera de libertad. Se rehúsa a ser manejada y consumida como instrumento. En sí misma tiene un fin. El ser personal es mismiedad, unicidad irreiterable. De ahí que cada persona sea realidad única, incanjeable, intransferible. Por esa posesión de su mismiedad la persona puede decir "yo".

Y la persona se manifiesta en obras. Su obrar es la traducción exterior y dinámica del hecho de instalarse para sí y de autoafirmarse. El obrar será tanto más personal cuanto más fidelidad a sí mismo refleje. Toda acción personal va sobrecargada de mismiedad. Y en este obrar, el hombre se determina, se afirma y se confirma a sí mismo, evidenciando su unicidad e insustituibilidad.

A través de la persona se transparenta el dios personal mismo. La personalidad del hombre, su modo de obrar libre y señorial refleja la

personalidad de Dios. "Por profunda e interesante que sea la personalidad para el conocimiento mismo del hombre –refiere Michael Schmaus, rector de la Universidad de Munich–, fue desconocida totalmente, no obstante, fuera del ámbito de la Revelación. Siempre que se considera al hombre al margen de la dimensión de lo revelado, se le concibe como parte del mundo, como un trozo de la naturaleza, como la suprema gradación de la misma. Sólo el cristianismo ha entendido su personalidad en conjugación con sus consecuencias. Ve en el modo de ser personal la forma más elevada y sublime de existir. A él se supedita todo lo demás. Las categorías de la naturaleza y de la vida –tan valoradas en los tiempos modernos– van por tanto necesariamente detrás de la categoría de la persona."[4]

La persona está, frente a valores y prójimos, constitutivamente abierta y en constante relación. Volvamos de nuevo a nuestro adagio: *Operari sequitur esse.* En el movimiento del "yo" hacia los "tús", los valores y el "tú", se actualiza el amor. Como su Creador, también el hombre es –en la estructura personal de su intimidad– amor. El hombre está destinado a la comunicación y sólo a través de ella se realiza y se posee en forma auténtica. La comunicación tiene en el hombre dos aspectos: uno negativo, consistente en superar, en sobrepasar, en cierto modo, su desamparo ontológico y otro positivo que traduce su afán de plenitud subsistencial. Vivir verdaderamente es donarse al tú. Schmaus ha expresado que "el hombre es y se hace mismiedad por la donación". No se puede permanecer cerrado en sí mismo, sin torcerse, sin frustrarse, sin contradecirse. Aquí también cabe decir: "Quien quiera conservar su vida, la perderá; quien la entregue, la retendrá." La captación vital de lo verdadero, lo bueno, lo bello, es la manera integralmente humana de existir en plenitud, de vivir una vida sobreabundante. El supremo despliegue de nuestro ser de hombres, sólo lo alcanzamos "abalanzándonos hacia el ámbito inmenso del tú infinito". Todo lo demás es tronchamiento y laceración de las ansias más hondas, violación del propio ser.

Ortega y Gasset dijo hace tiempo que "la vida es lo que hacemos y lo que nos pasa". Cierto. Pero lo que hacemos y lo que nos pasa está inscrito en el ámbito de la singularidad de la persona. El ocuparse y el preocuparse es una forma individual que realiza la estructura humana. Cada persona tiene un modo peculiar de obrar que sigue a su ser.

LA ESTRUCTURA PERMANENTE DEL HOMBRE

Hoy se nos dice que "el hombre es un ente temporal"; que esta definición no es el punto de partida sino el punto de llegada de la filosofía

[4] Michael Schmaus, *Sobre la esencia del cristianismo.* Patmos, Madrid, 1952, pág. 180.

del hombre; que en la realidad humana no hay una esencia definible, pues toda esencia es intemporal y el hombre es temporal. Una distinción fundamental preside a la filosofía contemporánea; el mundo de lo humano y el resto entero del cosmos. El historicismo y un sector del existencialismo se empeñan en el contrasentido de una filosofía irracional. Bajo el dogma de que la vida humana –fluencia huidiza e irreversible– tiene una contextura irracional, se ha operado un divorcio absoluto entre el pensamiento y la existencia.

Unas cuantas voces aisladas –sin que se les haya apenas escuchado– advierten que el cambio mismo es racional, porque tiene "formas", que ellas sí son regulares y estables. En un magnífico libro titulado *La idea del hombre* –que no ha sido valorado como debiera– Eduardo Nicol ha elaborado, en la introducción, un bosquejo filosófico de la condición humana, estableciendo previamente una morfología de la historicidad y de la temporalidad. Tradicionalmente se venía considerando que el cuerpo era ser temporal y el espíritu ser intemporal. Nicol considera el espíritu precisamente como lo temporal en el hombre; el tiempo en que se encuentra el cuerpo solo, es el tiempo físico. El hombre vive en otro tiempo. Sobre la base de una dualidad fundamental, el ser humano integra su futuro en el presente.

La tensión interior entre "ser" y "poder ser" origina la intencionalidad de la vida y su constante proyección hacia el futuro. Porque es temporal, el ser del hombre es modal. Sólo el ser humano tiene "modos de ser". Vivir es actualizar las potencialidades del ser. La historia es el reflejo de esas tensiones o actualizaciones del "poder ser". Invirtiendo la concepción aristotélica del hombre, Nicol piensa que el ente humano tiene la vida natural en acto y la vida espiritual en potencia. El cuerpo no tiene historia; sus cambios tienen una regularidad pre-establecida. La vida espiritual es potencia, pero no pura potencia. El acto natural y los actos espirituales ya realizados limitan y condicionan la potencia de ser. La libertad es un absoluto, pero no es absoluta en el sentido total. El hombre es modal constitutivamente, porque se compone de potencia y acto; e históricamente, porque cambia con el tiempo y se transmite por él la modalidad efectiva de su actuación espiritual. La vida humana se cumple y organiza en relaciones o situaciones vitales, integradas en un complejo unitario de sentido. No cabe una definición del hombre, sino una historia. El fundamento permanente de todas las ideas históricas del hombre, actuales o posibles, es la idea del hombre como ser potencial. La única constante es la certeza de que el futuro tiene un límite: la muerte. Todo cambia, excepto la verdad que explica el cambio. Esta es, a grandes rasgos, la antropología filosófica de Eduardo Nicol.

No estamos del todo acordes con Eduardo Nicol. El hecho de que el hombre tenga historia no imposibilita su definición. El propio Nicol nos

ha dado su idea del hombre. Y todo el libro del filósofo catalán descansa sobre su supuesto, a saber: que el hombre tiene una estructura permanente. Aunque en nuestro hacer y padecer pasemos a ser otros aunque nos alteremos y cambiemos, permanecemos los mismos. En medio de la alteración constante, se mantiene nuestra estructura permanente. En nuestras relaciones con el tú y en las variaciones, el yo subsiste fijo. Y subsiste fijo no en una parte o fragmento, sino en el todo. Es el hombre entero quien se hace más viejo o más sabio. Sin un sostén último de todos sus cambios –y aquí incluyo la potencialidad de la vida espiritual de Nicol– no podrían existir la memoria y la misma vida humana. Por esto, precisamente por esto, he pensado y seguiré pensando –hasta que no se me convenza de lo contrario– que el hombre tiene un ser sustancial. Y a esta sustancia consciente que es un yo recluido en sí mismo, es a lo que tradicionalmente se le viene llamando persona. Trasciendo la pura fluencia porque soy una unidad operativa perfecta en sí misma, porque estoy instalado en mí mismo. Soy un "sui-ser" en cuyo límite se encuentra mi cuerpo. La persona es el núcleo de mi ser y el centro de las cosas que me contornean. Y tanto menos me pertenecerán las capas subpersonales, cuanto menos se dejen penetrar por mi persona. Toda ontología debiera empezar en la esfera de la persona. Todo obrar arranca de la persona, re-obra sobre ella y gira siempre a su alrededor.

El hombre es una unidad de distintos modos o grados del ser: alma y cuerpo. Cuando no se trata de sucedidos inconscientes y el hombre obra como hombre, están alma y cuerpo siempre juntos. El cuerpo manifiesta –es un elemento manifestativo– al elemento interno: alma o espíritu. Nuestra comunicación con el mundo se verifica a través del cuerpo. Por eso ha dicho Brunner que "por el cuerpo pertenece el hombre al mundo; es él, a la vez, paso y línea divisoria". Conciencia, conocer y querer residen en el plano espiritual. Y este plano espiritual no podría darse de no existir una interna intencionalidad.

Un acto humano cualquiera es a la vez sensitivo y espiritual. Pero esta unidad de dos o "dúo-unidad" está organizada no con base en coordinación, sino en subordinación. El espíritu comunica la vida; el cuerpo la recibe y la expresa.

EL HOMBRE: UN SER EN CAMINO

Estamos en camino. Y este estar en camino es una *dimensión ontológica* de nuestro ser. El *status viatoris* es inherente a toda condición humana. Ningún hombre, en tanto que viva, se puede considerar logrado, captado, alcanzado. El *status comprehensoris* no pertenece a esta vida. Somos ante todo una no-plenitud. Pero este "aún no" del *status viatoris* incluye en sí –como lo observa Josef Pieper– dos aspectos, uno negativo

y otro positivo: el no ser plenitud y el ser encaminamiento hacia la plenitud. Marchamos hacia la felicidad, hacia la plenitud objetiva en el orden del Ser. De ahí que lo importante no sea la muerte, sino la dirección y el estadio en el camino en que estemos cuando nos sorprenda la muerte.

El hombre vive en la esperanza de ser más. Un profundo anhelo de vencer al tiempo y a la muerte, preside su vida. Todo ser humano es la expresión de una esperanza o de una tragedia. O el espíritu del hombre se dilata o se contrae. Y en la contracción del ser no puede haber paz ni complacencia. La alternativa es ésta: o esperanza o desesperación.

El hombre –ha dicho Eduardo Nicol– es el ser que no se completa nunca. Su ser consiste justamente en ser incompleto. Para él, completarse es dejar de ser: morirse. Su existencia consiste en irse completando indefinidamente. Su ser importa siempre una potencia. No hay acto que agote enteramente la potencia vital humana; siempre hay un mañana, y la potencia o posibilidad de nuevos actos que no sean la pura reiteración de otros ya realizados. La vocación es el plan de elección entre esas posibilidades o potencias. Pero en un sentido más radical, puede decirse que la vocación humana es anterior e independiente de las elecciones vitales individuales: está arraigada en la condición misma de lo humano, como lo está la temporalidad. La potencialidad es inherente a la temporalidad, en tanto que ésta implica una permanente promoción vital, una constitutiva anticipación y proyección hacia el futuro. El carácter distintivo de la vida, en tanto que propiamente humana, es el de ser vocacional.[5] En el hombre hay algo que todavía no es, algo que no ha sido todavía; algo más que su historia y su biología... En este sentido la vida humana es potencia o disponibilidad.

El estado del ser en camino no es extrínseco al hombre; no se trata de ningún movimiento de traslación local; no es nada accidental. Es la propia substancia humana, la más recóndita intimidad la expresada por este intrínseco y entitativo *status viatoris*. Y es este estado del ser que está en camino el que nos avecina con nuestra prehistórica nada. Alguien nos puso en camino. Pero procediendo de la nada podemos en cualquier momento hacer, en el orden moral, un viraje hacia la nada: el pecado (el *defectus* o *regula rationis*). Como criaturas tenemos el poder de dirigirnos libremente hacia la nada o de encaminarnos hacia la plenitud. Podemos aspirar a un término feliz y a una actuación idónea para conseguirlo. (Con decir esto no se invade el problema teológico de que la actuación "meritoria" presupone algo que no se puede merecer.)

Una meditación integral sobre la existencia humana no puede concebir la temporalidad, sin reserva alguna, como la nota esencial de nuestro estado de ser en camino. No tiene sentido, ni aun desde el punto de

[5] Eduardo Nicol, *La vocación humana*. El Colegio de México, México, pág. 36.

vista intratemporal, considerar tan sólo el camino como si no condujera a parte alguna. No ver que el camino lleva a un "allende" es la miopía esencial del existencialismo. Heidegger –y no se diga nada de Sartre– es un corto de vista, lo cual no impide, por supuesto, el reconocimiento de su profunda inteligencia. Una vez que perdamos nuestro *status viatoris* nos habremos salido del tiempo. Nuestra unión con el tiempo está basada en la unión de nuestro espíritu con nuestro cuerpo.

El hombre "hace" su esencia, no "es" su esencia. Pero todas las variedades históricas de este hacer la esencia –incluyendo nuestra propia manera de hacernos– pueden insertarse dentro de una estructura permanente del ser humano. Por eso ha afirmado Eduardo Nicol que "tratando de lo histórico, y del hombre por consiguiente, nos la habemos siempre con lo particular. Pero, como la particularidad es constitutiva, y no meramente accidental, detrás de lo particular no hay esencia ninguna que se esconda y que constituya la universalidad. La ontología del hombre se hace con particularidades...". En otras palabras: "no hay una esencia inmutable de lo humano, que revista en cada tiempo y lugar un ropaje de accidentes mudables. Hay una forma de ser o estructura del hombre como tal, una manera suya de funcionar constante, la cual produce formas diferentes de existencia. Lo inmutable es esa forma o estructura; pero ella no está oculta tras las maneras particulares de ser, sino presente en ellas y bien patente a lo largo de su historia... El ser humano es histórico; pero después de haber asimilado bien esta noción de su historicidad, atendamos ahora con esmero a la noción de ser. El hombre es, en tanto que histórico, y es histórico en tanto que es. La historicidad no anula su entidad"[6] Glosando un pensamiento de Augusto Comte, el maestro Antonio Caso expresa que la persona es evolución sin transformación. Lo cual significa que nadie que abdica de sí es persona; y que nada que sólo cambia, puede serlo. Se transforman las cosas. Las personas permanecen sí, pero evolucionan. No es la personalidad algo rígido e inextensible. Es dúctil, su ductilidad llega a extremos inauditos. Como en el caso de la conversión religiosa.[7] Pese a todas las tentaciones de anonadamiento, pese a todas las posibilidades de abismarse en la nada, el camino tiene un origen y una dirección: apunta al ser.

En una puerta de la India se expresa, en una fórmula breve, feliz y contundente, este *status viatoris*:

"Este mundo no es sino puente. Pásalo, mas no construyas en él tu morada." Sin casi ni tejado que lo albergue, el hombre aparece en el mundo como un emigrante, como un nómada.

[6] Eduardo Nicol, *Meditación del propio ser* en "La vocación humana", págs. 309 a 320.
[7] Antonio Caso, *El peligro del hombre*. Stylo, pág. 113.

ESTRUCTURA DE LA ESPERANZA

Vivimos siempre en espera. Un futuro anhelado puede llegar a cumplirse. Por ser posible el logro de un deseo, la esperana incluye gozo. Pero es un gozo siempre mezclado de turbación, porque el bien apetecido está ausente y es aún incierto. Hay, sin embargo, en la esperanza, un esperar confiado que tiene su sostén en alguien. No confiamos en las cosas, sino en las personas. En una comunicación presentada ante el XI Congreso Internacional de Filosofía, Jesús Muñoz, S. J. concluyó expresando: "Los resultados obtenidos nos manifiestan en la esperanza humana típica la siguiente estructura: Estado consciente del hombre que, al conocer y apetecer su felicidad, reconociendo intelectualmente junto con su absoluta impotencia para alcanzar la generosidad soberana del único posible dador de la misma, Dios, entra en comunicación con Él cognoscitiva y afectivamente, aliviado, tranquilizado, confortado para entregarse a su asecución, por la garantía que aquella infinita Bondad le ofrece, de su posesión futura, que ya comienza a pregustar".[8]

Sin tiempo no hay esperanza, pero con puro tiempo tampoco. Una voluntad de vivir, de seguir viviendo, está en la base de toda esperanza. Se espera siempre un cambio favorable. "Aunque la vida es presencia –ha dicho Luis Abad Carretero–, la esperanza se nutre de ausencias, pero es fuerza tan mágica que la ausencia la transforma en presencia, aunque esta presencia adquiera una típica modalidad, y es que la esperanza no es ya lo esperado, ni incluso el esperar, sino el esperando. La esperanza supone la consecución de lo esperado y se alimenta de esa posibilidad. Para mí, pues, la esperanza no es ausencia, sino presencia, es presencia del objeto deseado suprimiendo el tiempo que naturalmente ha de transcurrir hasta su presentación."[9] Lo que no nos dice Abad Carretero es por qué la esperanza supone la consecución de lo esperado y se alimenta de esa posibilidad. Para nosotros hay aquí dos razones explicativas: una garantía personal (Dios); y una confianza en dicha garantía que implica lo que Marcel ha designado como "la unión supralógica de un retorno y de una novedad".

No cabe fundar la vida en la desesperación. Sólo la esperanza –aventura en curso– penetra a través del tiempo y funda la vida. Porque saber esperar es saber comprender la vida y saber vivirla. Con la esperanza se adormecen los deseos, y se narcotiza al tiempo. Es una actitud vital que lleva a la culminación del ser de la persona.

[8] Jesús Muñoz S. J., *Actas del XI Congreso Internacional de Filosofía*, volumen VII. Bruselas, agosto de 1953, págs, 144 y 145.

[9] Luis Abad Carretero, *Una filosofía del instante*. El Colegio de México, México, pág. 204.

El hombre, ante la faz de Dios, puede asumir una de estas dos actitudes: humildad o soberbia. Reconocer y admitir nuestro ser finito, contingente, menesteroso y limitado; reconocer y admitir que somos criaturas de un Creador y Conservador supremo, es humildad. Y la humildad es la dignidad propia del hombre ante Dios, y el cauce y la trinchera de la esperanza.

Invocación y esperanza están esencialmente unidas. La esperanza se expresa por la invocación. Trabajamos y oramos, con temor y temblor, porque sólo hemos renacido a la esperanza del bien, pero al bien todavía no. Y no obstante, esperar es remozar. La esperanza nos renueva las fuerzas y nos hace marchar velozmente sin fatigarnos.

Como virtud, la esperanza es un justo medio. Su exceso es la presunción y su defecto la desesperación. Mientras que la presunción es una anticipación antinatural de la plenitud, la desesperación es una anticipación antinatural del fracaso, de la condena. El presumido es un iluso; el desesperado es un autodestructor; ambos son soberbios.

La actitud de presunción suprime o desrealiza puerilmente el carácter "futuro y penoso" del logro de un bien. Se trata, como dice San Agustín, de una *perversa securitas*. Porque la inseguridad vital –esto hay que dejarlo bien claro– no puede eludirse.

Mucho antes de que Kierkegaard en su libro sobre la desesperación, *La enfermedad mortal*, hablara de "la desesperación de la debilidad" –el desesperado no quiere ser él mismo–, los filósofos y teólogos medievales hablaron de la "acedia". Josef Pieper caracteriza la "acedia" con las siguientes notas fundamentales que nosotros nos permitimos resumir:

1. Humildad pervertida que no quiere aceptar los bienes sobrenaturales, porque implican esencialmente una exigencia para el que los recibe.
2. Tristeza del bien divino del hombre que paraliza, pesa y descorazona.
3. Deseo expreso de que Dios no debería haber elevado al hombre, sino que le debería haber "dejado en paz".
4. Vagabunda inquietud del espíritu ("evagatio mentis"), interna falta de sosiego ("inquietudo"), abundancia de palabras en la conversación ("verbositas"), insaciabilidad del afán de novedades ("curiositas").
5. Embotada indiferencia ("topor") ante todo lo que en verdad es necesario para la salvación del hombre.
6. Poquedad de ánimo ("pusillanimitas"), en cuanto a las posibilidades místicas del hombre.
7. Irritada oposición a todo aquello cuyo oficio es cuidar de que la verdadera y divina mismiedad del hombre no caiga en el olvido, en el enajenamiento.

8. Auténtica maldad ("malitia"), nacida del odio contra lo divino que hay en el hombre, la consciente e interna elección del mal en cuanto tal.

Después de conocer este análisis de la "acedia" que hacían los pensadores medievales, pierde novedad el análisis que Heidegger elabora sobre la "existencia banal". Y es en la acedia donde está el principio y la raíz de la desesperación.

A la vida como quehacer corresponde la vida como esperanza. Presunción y desesperación congelan el fluir de la existencia hacia su océano, petrificándola en un imposible o en un castillo en el aire.

La vida es esperanza, pero es algo más: es amor, porque sin amor no cabe una verdadera esperanza. El que no ama, desespera.

LA EXISTENCIA COMO DÁDIVA de AMOR Y COMO COMPROMISO

Sin el amor la vida no sería digna de ser vivida. Con el amor se tiene la clara conciencia de un destino del hombre. En el recinto profundo y misterioso de mi intimidad surge, gracias al amor, un nuevo reino henchido de plenitudes insospechadas. Una realidad viva y tremolante proyecta su palpitar sobre los seres del cosmos... Es la fuerza creadora del espíritu d*ato sensu*) la que se afirma y se revela.

Cuando el ser humano, por soberbia, aspira a cortar las amarras que lo religan al Ser necesario, cuando aspira a la propia independencia y cree posible constituirse en un ser autosuficiente, cae fuera de la comunidad amorosa y se pierde en la nada.

El amor lleva a plenitud la indigencia. El amor es una actitud peculiar y permanente del espíritu, a la cual se le pueden asignar –como lo ha hecho Joaquín Xirau– cuatro notas fundamentales:

1. El amor supone abundancia de la vida interior.
2. El sentido y el valor de las personas y de las cosas aparecen a la conciencia amorosa en su radiación más alta.
3. Hay en el amor ilusión, transfiguración, "vita nuova" o *renovata.*
4. Ya plenitud del amor supone reciprocidad y, por tanto, en algún sentido, fusión.[10] Un recóndito afán de entregarse, de expandirse, y de gozarse con esta expansión, caracteriza al amor. En este sentido, el amor presupone abundancia de vigor espiritual, exuberancia. Sólo es capaz de verterse el que rebosa. Se trata de una espontánea generosidad. Scheler ha observado que la mirada

[10] Joaquín Xirau, *Amor y mundo*. Fondo de Cultura Económica, México, pág. 117.

amorosa ve en las personas y en las cosas, cualidades y valores que la mirada indiferente o rencorosa es incapaz de descubrir. El amor ilumina en el ser amado perfecciones virtuales y latentes, y organiza en unidad jerárquica una pluralidad de valores. Todos –incluso los defectos– son puestos por la videncia amorosa, al servicio de algo superior.

Aunque en el amor un ser esté fuera de sí, íntimamente unido a otro, conserva su individualidad. Porque la fusión amorosa no es disolución de personalidades.

El odio es desorden. Y es desorden porque es ceguera. La actitud rencorosa todo lo destruye; cierra los caminos y les quita eficacia y fecundidad. "La realidad –dice Joaquín Xirau– se reseca y se quiebra. Pierden las cosas la gracia y con ella la posibilidad de toda revelación. Nada dice ni nos dice nada. Todo deviene insignificante, silencioso y gris. Destruido el sentido inflamado de las palabras y de las cosas que designan, resulta imposible entender ni interpretar nada ni aun pronunciar palabras con pleno sentido."[11]

Todo hombre se encuentra implantado o puesto en un mundo dentro del cual ha de actuar y ante el cual ha de ser responsable. Tengo clara conciencia de que yo no me implanté –y los otros hombres tampoco se implantaron– en el mundo. Ni yo, ni los otros, hacíamos falta. Estamos enviados, "arrojados" dicen los existencialistas, a la existencia, por la amorosa voluntad de alguien. En este sentido nuestra existencia es una dádiva de amor de ese Ser que nos hace ser amorosos y que es el supremo Amor. Y con su amor nos comprometió a "estar en el mundo" amorosamente. No se trata de una obligación contraída a cambio de determinada contraprestación ventajosa, ni de ningún convenio interesado. Se trata de un compromiso insoslayable. Insoslayable a menos de eludir el conocimiento de nuestra concreta situación de haber sido enviados a la existencia por Alguien que nos ama. Por eso en la más profunda subjetividad encontramos una intersubjetividad, una comunidad amorosa. Sintéticamente podríamos decir que tenemos una visión innata del amor, solidariamente unida a la noción de ser.

En cuantas regiones intentemos explorar el sentido de la vida, se nos revelan como inmanentes en forma perdurable la idea del amor y la idea de la muerte. Pero, ¿cómo nos explicaríamos el afán de plenitud subsistencial si no alboreara una nueva existencia al término de la vida presente? ¿Puede alguien –se pregunta un filósofo– negar que el hombre aspira a lo suprasensible? "Vivimos en la certidumbre de que nos espera la muerte; sabemos que muchas de nuestras aspiraciones jamás podrán

[11] Joaquín Xirau, *Op. cit.*, pág. 132.

realizarse; estamos expuestos a un eclipse momentáneo de la luz intelectual y condenados a una progresiva disminución de nuestras energías... y, sin embargo, ni estas ni otras formas de limitación nos impiden pensar en la vida ni nos impiden amarla." (Jaume Serra Hunter.) El amor sobrepuja a la misma conciencia de nuestra propia muerte. El amor ilumina la existencia y su sentido. Ya lo dejó dicho Platón en *El Banquete*: "Aquel a quien el amor no toca, camina en la oscuridad."

La existencia amorosa y esperanzada del hombre se da en una situación y en una circunstancia. Y de este diálogo y acción recíproca surge, por obra de libertad y de necesidad, la configuración concreta del ente humano.

LA PERSONA, SU SITUACIÓN Y SU CIRCUNSTANCIA

El hombre está condicionado, al menos en parte, por su situación y por su circunstancia. Hay elementos condicionantes que son intrínsecos –la modalidad propia de nuestra espiritualidad informando el organismo–, y hay elementos condicionantes extrínsecos o accidentales: tiempo, edad y sexo. En todo caso, el hombre no puede eludir su situación concreta. Cada ser humano tendrá un temperamento individiual, un sexo, una edad; vivirá en un país y en un siglo determinado, pertenecerá a una raza y ejercerá una profesion u oficio. Cabe combinar las situaciones y hasta alterarlas, pero lo que no es posible es soslayarlas.

Hace aproximadamente seis decenas de años –en 1914– dijo José Ortega y Gasset: "Yo soy yo y mi circunstancia." Con ello quería indicar Ortega que cada sujeto viviente tiene su horizonte peculiar. *Circunstancia* es lo que está alrededor de mí, lo que me circunscribe y rodea. Por eso no podemos admitir –como lo admite Ortega– que el cuerpo sea también circunstancia, a menos de romper la unidad sustancial del compuesto humano. Circunstancia es contorno físico y contorno histórico, pero el yo –alma y cuerpo– no es circunstancia. Y no vale decir, como pretende Marías, que "lo que parece fuera de toda duda es que el yo no es en modo alguno sustancia. Pero, en efecto, lejos de ser 'independiente' o 'en sí' y no en otra cosa, el yo necesita de su circunstancia y su ser es esencialmente un ser en el mundo".[12] El discípulo de Ortega parece confundir el hecho de que el yo esté abierto a su circunstancia y coexista con ella, con otra cosa que afirma gratuitamente, a saber, que el yo no exista en sí sino en la circunstancia y como apéndice suyo.

La circunstancialidad determina parcialmente mi vida. Por de pronto me localiza geográficamente. Pero mi circunstancia no es estática ni

[12] Julián Marías, "*Introducción a la filosofía*". *Revista de Occidente*, pág. 243.

está definitivamente constituida. Me es dada a medio hacer. Yo tengo el poder de transformarla. Mi circunstancia tiene también el poder de influir sobre mí. Entre mi circunstancia y yo hay acciones y reacciones, interacción, diálogo mudo. Vivo en un abanico de posibilidades eligiendo y renunciando, gozando y sacrificándome.

Mientras que la circunstancia me rodea, la situación me constituye. Mi circunstancia es siempre exterior; mi situación es interior. Cuando el hombre mantiene relaciones vitales con lo que no es él mismo, estamos ante una circunstancia; cuando se entabla una relación consigo mismo se trata de una situación. Tal es por lo menos la tesis que proponemos nosotros para diferenciar el medio que nos rodea (circunstancia) de los elementos intrínsecos y dinámicos que nos ponen en situación. Una vez hecha la distinción es preciso afirmar que de su combinación surgen las formas de vida colectivas y las instituciones sociales: el estado, el derecho, el lenguaje, la religión, el arte, la filosofía, etc. Dentro de una relativa fijeza formal o institucional estas formas de vida cambian constantemente. Como el hombre tiene la libertad de forjarse, tiene también la facultad de seleccionar entre una variedad, más o menos extensa, de posibilidades. Aquí es donde tiene su origen lo que se ha dado en llamar la evolución histórica.

¿Por qué tiene el hombre situaciones y circunstancias? En otras palabras: ¿por qué el ser humano tiene mundo? He aquí la razón. El hombre es cognoscente y comportante. El lenguaje evidencia el hecho de que la persona no está introvertida, sino que se escapa de sí y se vierte en una serie de seres y de relaciones. El mundo rodea o circunscribe en el aquí y en el ahora a la persona. Al servirme de las cosas y el coexistir con otras personas, fundo y amplío relaciones. Y aunque todo gira en torno a la persona y todo obrar arranca de ella, queda de rechazo alterada por ese mismo obrar. Situaciones y circunstancias retardan y limitan la movilidad del hombre. Pero aunque la autodeterminación quede restringida por el peso de las capas infrapersonales, nunca queda abolida. Cabe siempre la posibilidad de penetrar el mundo subordinándolo al servicio de un obrar responsable.

Jaspers ha hablado de las "situaciones límites". Mientras que las otras situaciones pueden cambiar o pueden ser detenidas, las situaciones límites son absolutas, definitivas. Cualquier intento de cambio ante este tipo de situaciones, fracasaría. En calidad de existir yo me encuentro, ineludiblemente, con la muerte; el padecimiento; la lucha; la culpa. Estas situaciones límites me configuran, me impelen a la inmersión en mí mismo. Nosotros podríamos hablar, también, de circunstancias límites. Estas circunstancias serían intraspasables. Sírvanos, como ejemplo, la habitación o el lugar. Bien puede el hombre cambiar de domicilio cuantas veces quiera, pero le es imposible eludir la circunstancia de tener que

estar en un lugar y con un contorno. Estas situaciones y estas circunstancias son originarias y fundamentales del ser humano. Pueden después registrarse otras situaciones y circunstancias que influyan en la existencia del hombre a partir de una cierta etapa, pero ya no tendrán el carácter de originarias. Un vecino cualquiera en una colonia residencial y el abrazar la profesión de notario pueden servir como ejemplos, respectivamente, de circunstancia y de situación no originarias. Porque la persona vive en el espacio y en el tiempo, vive expresándose –con una libertad restringida– en sus circunstancias y en sus situaciones

Situación y circunstancia configuran y limitan la vida del hombre. Tener conciencia de esta miseria es ya de por sí una excelencia de la persona.

EXCELENCIA Y MISERIA DE LA PERSONA

Porque subsistimos como seres dotados de espíritu, somos personas. Somos los únicos seres que nos poseemos, los únicos que nos determinamos voluntariamente. Tenemos conciencia de nuestra propia existencia, de nuestra misión supratemporal, de nuestro destino eterno. Nos sabemos determinados, al menos en parte, por la historia, por la fortuna y por la culpa. Pero sabemos también que podemos entregarnos libremente como don consciente para ensanchar a otros con nuestra plenitud.

Arbitros de nuestros destinos, los hombres podemos comandar a los animales e imponer nuestra voluntad a las cosas. Ninguna otra criatura visible nos supera. "La persona –ha dicho Santo Tomás– es lo más perfecto que existe en toda la creación".[13] Sólo el hombre es capaz de elevarse hasta las más cimeras verdades especulativas y de reproducir, intelectivamente, el orden del universo y de sus causas. Dominamos nuestras fuerzas y transformamos el medio natural que nos circunda; tenemos hambre de eternidad y alimentamos sentimientos sublimes.

Someter la animalidad que hay en nosotros a la espiritualidad –específicamente humana– es algo privativo del hombre. Por esta disciplina interior y por esta autonomía, somos, como ha dicho Scheler, "ascetas de la vida". Y saliendo de nosotros mismos, extravertiéndonos en la realidad plenaria, venciendo nuestro egoísmo para donarnos a nuestros semejantes, nos realizamos. Lo que parece pérdida, es encuentro; lo que parece empobrecimiento, nos enriquece.

Vivencias y actos que transcurren en mi "psique" y que realizo como míos, me los apropio. Por esta conciencia de ser puedo decir: yo existo. Me propongo fines, selecciono medios y ejercito la razón sobre el instin-

[13] Santo Tomás de Aquino, *Summa Teol.*, I. q. 29. Art. 3.

to: yo decido. Comprendiendo la normatividad de la ley, exclamo: yo debo. Y conociendo el bien, expreso: yo amo. Con otras palabras, éstas han sido las ideas que M. E. Duthoit ha presentado como los títulos de nobleza de la persona. Algo más: este ser "ondulante y variado" puede decir en medio de las vicisitudes y accidentes de su *status viatoris*: yo permanezco.

Consideremos ahora la miseria de la persona. Permanezco y subsisto. Sí, pero en estado de indigencia, de debilidad, de imperfección. Ninguna persona puede reclamar para sí la verificación de la idea perfecta del ser humano. La idea de persona se realiza, en cada hombre, limitadamente. Me conozco como constantemente inacabado, como pobre, como desamparado. Desahogo a cada paso lo que había hecho. Siento el peso de la culpa, se opera en mí una reconversión y vuelvo a caer. Cayendo y levantando advierto que estoy aislado y que en mi soledad no me basto.

Estudiando el hecho de la limitación individual, Willwoll advierte, a propósito de la persona, que "herencia y ambiente, leyes naturales del cuerpo y leyes contingentes de la historia, moldean su 'tipo', y 'tipos' son siempre formas de limitación o limitadas". Tablando pascalianamente podríamos decir que el alma unida al cuerpo encuentra número, tiempo, dimensiones. "¿Qué quimera es, por tanto, el hombre?", se interroga Pascal. "¿Qué novedad, qué monstruo, qué caos, qué motivo de contradicción, qué prodigio? Juez de todas las cosas, imbécil gusano, depositario de la verdad, cloaca de incertidumbre y error, gloria y repulsa del universo." Y en otro lugar de sus fragmentos afirma: "No somos más que mentira, duplicidad, contrariedad. No sólo nos ocultamos, sino que también nos fingimos a nosotros mismos." Grande y mezquino a un mismo tiempo, el hombre, al existir para sí y para los otros, se disfraza, miente. El hombre es el único animal hipócrita. Y en su bajeza –asegura el mismo Pascal– "llega hasta el extremo de someterse a la bestia hasta adorarla". Muy poco puede el ser humano abandonado a sus propias fuerzas. Pero he aquí una estupenda paradoja pascaliana que podría envidiar el propio Chesterton: "el hombre reconoce que es miserable, es miserable porque lo es, pero él es grande porque lo reconoce". La vida del hombre es la realidad más inestable. Dentro de un principio y un fin, la estabilidad de la existencia humana "pende de un instante, en el que apenas se ahonda ya ha pasado". Este devorar los instantes es indetenible. Sólo la muerte le pone términos. Mientras tanto, vivimos un presente escurridizo y fugaz. Vivimos escapándonos hacia el porvenir; lo que equivale a afirmar que más que vivir, esperamos vivir después. La vida se convierte así en una menos-vida.

Sin un personismo teocéntrico, el hombre se torna oscuro y se pierde en un rincón del universo, en donde se siente arrojado a una existencia

absurda. Cerrado en su desesperación, el hombre no encuentra en este estadio, ningún sentido al dolor, a la enfermedad, a la muerte, a la ignorancia y a la culpa. Es inútil buscar la sobrecompensación con un heroísmo estoico aparente o viviendo desenfrenadamente. Al final de cuentas, el hombre angustiado se deshace en un infinito de tinieblas.

Es preciso romper los límites de la individualidad, abrirse al Ser Supremo y a los otros seres contingentes para remontarse a las verdaderas fuentes. El alma espiritual, en toda la plenitud de sus disposiciones, se siente llamada ante "lo divino". en la experiencia religiosa. En esta experiencia valoral hay –como dice Gruehn– un acto de unión o apropiación. No obstante, junto a la unificación, coexiste la conciencia de distancia; junto a la fascinación, el pavor de la creatura. "Me horrorizo y me enardezco por la voluntad de entrega amorosa", decía San Agustín. En la experiencia religiosa encuentra la persona su impulso vital más íntimo y profundo y el cumplimiento de su sentido en lo perdurable.

Posiblemente el problema del hombre no será resuelto nunca en puridad. Para saber perfectamente lo que el hombre es, habría que crearlo. Pero nos encontramos siendo hombres y frente a otros hombres, permeados de humanidad, y sin habernos dado el ser. Nuestra antroposofía se topará, al final de cuentas, con el misterio. Cabe, no obstante, plantear los problemas y trazar las directrices, con cierto aseo y pulcritud.

DIRECTRICES PARA UNA ANTROPOSOFÍA

Desde el ángulo científico, la antropología es la ciencia del hombre en cuanto ser psicofísico o simplemente en cuanto entidad biológica dentro de los demás organismos vivientes y, en última instancia, dentro de la naturaleza.

Tenemos una antropología moral, y otra médica, y otra étnica y hasta se ha intentado elaborar una antropología filosófica que nosotros preferimos denominar antroposofía, con el objeto de poderla distinguir de las ciencias particulares del hombre.

La antropología científica y la antroposofía filosófica son, consiguientemente, dos disciplinas que coinciden en su objeto material –preocupación acerca del hombre–, pero que difieren radicalmente en su objeto formal. En tanto que la antroposofía busca en el hombre sólo las *causas primeras*, la antropología investiga en el ser humano únicamente los principios próximos o *causas segundas*.

La antroposofía demarca los límites de las otras ciencias antropológicas y les señala su objeto. Su oficio de ciencia rectora le hace proyectar su luz sobre los descubrimientos y las teorías de la antropología médica, de la antropología moral, de la antropología étnica, etc.

Toda proposición antropológica incompatible con una verdad antroposófica, es falsa. Aquí tenemos a la antroposofía en su papel de juez. La metafísica de la existencia humana o antroposofía tiene bajo su dependencia –de un cierto modo– a todas las ciencias antropológicas especiales, porque sus principios son los primeros en importancia y los máximos en elevación. Aquí tenemos a la antroposofía en su papel de rectora. Las antropologías especiales desarrollan sus demostraciones a partir de ciertos principios o de ciertos datos que no pueden aclarar ni defender. Aquí es cuando interviene la antroposofía en su papel de defensora.

Aunque Aristóteles no llegó nunca a delinear una verdadera antroposofía, bien podemos decir en fórmula aristotélica: el hombre en cuanto tal, tiene una estructura "fundamental" y la antroposofía como ciencia consistirá en la inquisición de estas primalidades del hombre.

¿Qué es el hombre y cuál es su puesto en el Universo? Al plantearse esta pregunta, la antroposofía sobrepasa la interrogante científica antropológica por considerar al hombre no sólo en su ser natural, sino también en su ser esencial, no sólo en su puesto dentro de la naturaleza, sino también dentro del espíritu.

Ni el médico estudiando esqueletos, ni el etnólogo razas, ni el sociólogo tribus, ni el lingüista idiomas arcaicos, encontrarán al hombre concreto, íntegro, vivo y actual o eterno. Los cultivadores de las ciencias especiales buscan al hombre donde el hombre no está, con instrumentos inapropiados para captar las sutilezas de lo humano. Por encima de la biología está el espíritu. Más allá del organismo está el hombre. A este saber del ser humano se llega por la vía del espíritu. Pero como el hombre es el punto de contacto entre la tierra y el cielo, el itinerario prosigue hasta arribar a Dios.

Creo que ya es hora de reivindicar el vocablo "antroposofía" que ha rodado entre las impuras manos de los teósofos. La palabra servirá para designar en el futuro, "una visión primera del hombre; una concepción, a la vez viva y teorética, que haga posible la edificación, sobre ella, de las ciencias particulares". (Pedro Caba). Sobre esta rica y previa visión de conjunto, podrán los hombres de ciencia manejar el arsenal inmenso de datos almacenados en un archivo muerto.

Teodicea y antroposofía serían las dos partes de la metafísica especial. Metafísica porque tienen por objeto al ser inteligible, al ser despojado de la fenomenicidad. Especial, porque se refieren no al ser común, sino a seres concretos, personales: Dios y el hombre.

Vivir es sentir la contingencia y la miseria de nuestro espíritu en su condición carnal y presentir la plenitud de la subsistencia. He aquí el fondo de mi metafísica integral de la existencia: la pareja angustia-esperanza es inescindible. Esta pareja psicológica corresponde a esta otra pareja ontológica: desamparo metafísico-plenitud subsistencial. Estos momen-

tos se conciertan orgánicamente en toda vida humana, en forma análoga al contrapunto que logra la unidad de heterogéneos, conservando la integridad de cada canto, pero colocándolos adecuadamente en el concierto. Los vaivenes de la vida se deben al predominio del sentimiento de nuestro desamparo ontológico o el predominio del presentimiento de nuestra plenitud subsistencial. En el *ens contingens* que es el hombre, hay un desfiladero hacia la nada y una escala hacia lo absoluto. Somos los humanos una misteriosa amalgama de nada y de eternidad. Cuando se analiza la estructura de la vida humana, hay que tener siempre presente que el hombre, aunque de suyo es nada (vertiente de la angustia), está sostenido por Alguien (vertiente de la esperanza).

Nuestro desamparo ontológico nos insta a salir de nosotros mismos, a enajenarnos, en cierto sentido, para ir a buscar en seres más ricos que nosotros esa plenitud existencial que anhelamos.

Llevamos en el fondo ese afán de plenitud que no hay manera de eludir. Somos mendigos de esa existencia plenaria, y no termina nunca esa peregrinación del *homo viator* que va de criatura en criatura, de pueblo en pueblo, pidiendo su limosna de vida. Un desgarramiento inevitable nos invade ante los varios y diversos amores que aislados no sacian y juntos se oponen destrozando nuestro interior. Cuanto más suspendamos nuestro peregrinar en la multitud de seres contingentes, más nos alejaremos de nuestra íntima entidad y del supremo centro gravitatorio.

Existo. Sí. Pero mi existencia no se me presenta como una resultante necesaria y espontánea de mi esencia. Mi existir es mío en cuanto lo realizo, lo ejerzo; pero, en verdad, siento que no es mío, que lo tenga recibido, dado por alguien. De esto no me puede caber la menor duda, mi ser me ha sido dado y puesto en la existencia. Y eso es de fundamental importancia, porque las cosas (reales o ideales), los pensamientos y los valores "se dan" de lleno "en" o "con" lo que "me ha sido dado": mi concreta existencia.

En sentido biológico, el hombre no es –como tanto se ha creído– el ser más valioso de la naturaleza. Si tomamos como criterio de valoración de las formas biológicas, el de la independencia del existir con relación a otras formas vivientes, el hombre resulta inferior a las plantas y al resto de los animales. Si el valor vital fuera la medida única de valoración, es preciso reconocer que el ser humano –con su civilización y su cultura– sería un pobre animal enfermo que no hallaría sitio en la evolución de la vida temporal. La "bestia rubia" que sonó Nietzsche, está de antemano frustrada. El estancamiento en la evolución biológica de la especie humana, no es mera casualidad. La inteligencia, la razón, la capacidad de crear instrumentos y civilizaciones, han embotado los instintos, la fuerza animal y la facultad de adaptación al medio. Por eso se nos ocurre decir que el hombre, como animal, es un *animal frustrado.*

Al libertarse parcialmente el hombre de las leyes biológicas y fisicoquímicas, nacen en él afanes por la verdad, por el bien, por la belleza. Mira como antes el universo, pero ahora lo contempla, lo teoriza. Pone su juicio, su voluntad y su obrar, al servicio de un comportamiento que su razón le muestra como recto y racionalmente ordenado. Y cuando no es así, se traiciona y abdica de su propia dignidad: la dignidad de su *ser axiotrópico.*

La verdadera libertad sólo puede experimentarse desde dentro. Sólo después de esta experiencia seremos capaces de formular y justificar nuestra libertad. Además de la demostración experimental y el consentimiento universal, habría que recordar, también, las tradicionales pruebas escolásticas. La libertad humana no tiene un alcance absoluto. Ser libre no es carecer de freno, sino tener la facultad de salvar aquellos obstáculos que entorpezcan el logro de nuestros fines, que se opongan al desenvolvimiento de nuestra naturaleza. En este sentido, el hombre no sólo tiene libertad, sino que es libertad.

La dimensión temporal del hombre incluye por necesíciad ese tránsito de no ser a ser y de ser a no ser, cuando no en su substancia al menos en sus accidentes. Ahora bien, ¿qué podría significar la idea de tránsito si no hay un antes y un después? El antes es una idea fundamentalmente relativa: cuando se habla de lo que fue se ha de tomar siempre un ahora al que se refiera y con respecto al cual se diga que pasó. Este punto es presente ya sea en el orden real o en el orden del pensamiento. En esta relación el orden es de tal naturaleza que el no ser (fue) es percibido después del ser (ahora). También el después es una idea esencialmente relativa al ahora. Futuro es lo que ha de venir, lo que le ha de acaecer a un presente. Nunca lo futuro puede referirse directamente a lo pasado, porque lo pasado también tiene que referirse a lo presente. El tiempo es duración. Pero una duración sin algo que dure sería una idea absurda. En sí mismo el tiempo no es: carece de existencia propia. El tiempo es una sustancia segunda, un universal. Y como universal que es, existe fundamentalmente en las cosas, pero formalmente en la inteligencia.

Para que nuestra consideración del tiempo pierda su esquematismo espectral, es preciso penetrar más allá de sus facetas epidérmicas, hasta la raíz que les presta savia. La realidad profunda es siempre subjetiva. El tiempo vivo, la *durée réelle* de que habla Bergson, es irreductible al tiempo cualitativo: desigual en sus instantes y no susceptible de cálculo. Además de mi tiempo inmanente que vivo en cualquier instante de una manera íntima y más o menos adjunta a todo fenómeno psicológico, tengo conciencia de codevenir con el proceso de la naturaleza y de los demás seres particulares. En esta forma se articula el tiempo anímico del yo, con el tiempo físico, con el tiempo fisiológico, con el tiempo histórico, etc. Pero en este sincronismo vivido, el tiempo "inmanente", usando

los términos introducidos por Hönhigswold, lo vivimos de manera primaria, mientras que el tiempo "transeúnte" u objetivo (métrico y del mundo) lo vivimos de manera secundaria.

Sumergido en la temporalidad, el hombre se encuentra, al mismo tiempo, superando esta temporalidad. No sólo tenemos los humanos una *idea* de la eternidad, sino que tenemos también una aspiración de plenitud subsistencial. La idea y la aspiración se completan.

Mientras el animal carece de ideales, el hombre vive bajo un mandato ineludible de perfección, traducido por la tendencia irrefrenable a la plenitud subsistencial. En ese ser frágil, limitado y caduco, que Juan Luis Vives llamó "saco de podredumbre", caben afanes infinitos. Las verdades efímeras no satisfacen nuestra tendencia a la verdad. Los bienes transitorios no aquietan nuestra aspiración de plenitud subsistencial. Memoria, entendimiento y voluntad desbordan los límites terrenales y se proyectan más allá del horizonte histórico e individual. De lo más hondo de nuestra subjetividad brota un impulso trascendente que busca la inserción de nuestros actos en una trama y en un destino universales. De otra manera, el sentido de la justificación, de la propia estima y de la enmienda, no tendría sentido alguno. Más allá de las subordinaciones y limitaciones pasajeras, adolecemos de una radical insuficiencia, de una dependencia insoslayable que nos inserta en un plan eterno.

La posesión de un lenguaje oral, gráfico y mímico, de la calidad de la inteligencia y de la memoria del hombre atestigua la necesidad de la comunicación con sus semejantes. De lo contrario, el nacer hombre sería un despropósito de la naturaleza que concluiría en el morir luego de nacido, o en el vivir –en caso de no fallecer por algún feliz accidente– en la estupidez del bruto.

Cada individuo es una existencia en vuelo hacia otras existencias. Las cosas, en realidad, las queremos de una manera oblicua. Coexistimos fundamentalmente, porque existimos por y para los demás. No sólo busca el hombre conocer a los otros, sino que pretende que los otros le conozcan a él. Existir es proyectarse mágicamente en búsqueda de bienes y de comunión. En consecuencia, el objeto elegido suministra el grado de valor o elevación existencial de cada alma.

Desde lo más hondo de mi ser surge un impulso que me hace buscar al existente concreto a quien le pueda dar algo de mi intimidad y de quien pueda recibir algo de la suya. En este intercambio de beneficios, se establece un ámbito nuevo que ya no es privativamente mío, pero que tampoco es del otro. Se trata de una copropiedad amorosa –caritativa, en el sentido religioso de la palabra– que transcurre entre "tú" y "yo".

Todos sabemos que tenemos que morir. ¡Cierto! Pero muy pocos son los que adquieren la experiencia vital, la convicción real de su muerte. Existen dos vías principales para adquirir esa profunda experiencia:

la muerte del prójimo y la anticipación imaginativa de nuestra propia muerte. La vida entera –recta y sensatamente entendida– es una preparación de la muerte, de mi propia muerte, segura e incierta a la vez; que está ahí rondándome, acechando un momento de descuido para asaltarme en emboscada. Lo más grave de la muerte es que es única, definitiva. Sólo morimos una vez y para siempre. Nuestro devenir vital, nuestro yo-programa habrá concluido, encuéntrese en el estado que se encuentre. Ya no caben adiciones ni reformas. Los contornos del pasado adoptarán una fijeza desesperante.

Curioso destino el del hombre: nace para vivir entre el prójimo y muere radicalmente solo. Por esa soledad pavorosa, no hay agonía que esté exenta de grandeza. Y no tan sólo se trata de que moriré terriblemente solo, sino de que mi agonía y mi muerte van a ser exclusivamente mías, con un carácter singular, intransferible, único. Toda muerte es auténtica, porque en el morir no existe ningún uso o convencionalismo social que nos dispense de encararnos en carne viva con el problema. Al parecer, todo lo tiene ganado el desamparo ontológico: las fuerzas nos abandonan, los dolores físicos y morales se agudizan, la soledad es devoradora. Pero nuestro afán de plenitud subsistencial pugnará como nunca por ser y seguir siendo mejor, buscando e impetrando las fuerzas esenciales que le faltan. En los entresijos del alma se habrá entablado la más terrible lucha. Y entre estas dos vertientes, en pleno estertor de la agonía, nuestra libre voluntad humana decidirá definitivamente y para siempre su suerte eterna. ¿Es posible que Dios no acuda en su auxilio?

Dentro de un mismo cauce hacia Dios, caben muchos itinerarios y muchas maneras de hacer el viaje. La peregrinación es, en el fondo, una gran cuestión única que se ramifica en cuestiones particulares, las cuales siempre remiten, a la postre, al gran punto de llegada. Para la antroposofía metafísica, el hombre no es un mero ser esencial, sino un ser teleológico; su ser no se reduce a un mero "consistir en", sino que adquiere cabal sentido con su significación funcional de "ser para". Radicalmente menesteroso, su ser necesita de una alteridad –mundo, Dios–, para la cual, por otra parte, está constitutivamente abierto. Todas las fuerzas de nuestro espíritu convergen al sol de la trascendencia del Ser divino.

Todo ser contingente es proyecto y realización o frustración de proyecto. La vida cesa de ser naufragio y perplejidad cuando se sabe que el quehacer de la existencia ha de consistir en ser limpia imagen de Dios. Cada uno de los hombres tiene una manera peculiar, privativa e intransferible de conocerse, de amarse, de propender a la plenitud del propio proyecto de ser. Una voz interior nos impulsa a realizar una determinada vocación. Sólo que esta vocación personal –de cada uno– no puede salir de la órbita de los fines connaturales en el ser humano. Las vocaciones no se heredan, se descubren. La vocación no se imagina creadoramente, sino

que se encuentra trazada "sobreconscientemente" por Alguien. Se trata solamente –y es algo bien difícil de saber discernir– de poder descubrir la consistencia de esos trazos que constituyen la vocación. Nuestra responsabilidad estriba en el uso que hagamos de nuestros poderes y de nuestras posibilidades.

Mientras que la vocación es un llamado que nos hace Dios –mediante la voz interior– a los hombres, la invocación es un llamado que los hombres le hacemos a Dios. Impulsados por las miserias de nuestro ser-en-el-mundo, acudimos al Ser supremo para que nos liberte de ellas. Sólo por medio de la invocación podemos llegar al cumplimiento de la vocación. Desde las raíces de la propia existencia y de la libertad, se opera una misteriosa unión que sólo podemos constatar. "El resto es silencio", como dice Hamlet, en sus últimas palabras.

Capítulo 3

LA SOCIEDAD

¿QUÉ ES LA SOCIEDAD?

Sin pluralidad, sin unión, sin estabilidad, sin convivencia de seres inteligentes y libres, no puede darse *la sociedad*: una pluralidad de seres inteligentes y libres, que juntos conviven y cooperan establemente en vistas de un bien común.

La multitud es la pluralidad definida, el conjunto de unidades. La multitud tiene unidad tan sólo numérica: suma mecánica de partes integrantes. Sin pluralidad de individuos no puede haber sociedad, pero con sólo una pluralidad de individuos la sociedad sería un hacinamiento informe, desarticulado e inerte; un agregado mecánico y artificial.

La individuación colectiva –hablemos analógicamente– se obtiene por características étnicas: aspecto somático, rasgos psicofisiológicos del temperamento, hábitos de vida y condiciones geográficas. Cada grupo se diferencia de otro por aquel que *no tiene* y que precisamente el semejante posee. En este sentido cabe también hablar analógicamente de que la individuación es deficiencia, inferioridad, limitación. Expresando las relaciones metafísicas entre la individualidad y la pluralidad, Isaac Guzmán Valdivia afirma: "si la individualidad es deficiencia ontológica, la pluralidad es la enmienda relativa de aquella deficiencia, es decir, la imperfecta perfección de los seres creados".[1]

Convivir es un "estar juntos". Pero un "estar juntos", cuando se trata de hombres, significa "estar actuando juntos". Todas las posibilidades humanas se vuelcan en la convivencia: actos conscientes y actos instintivos, actos de acercamiento y actos de repulsión. El hombre frente al hombre descubre su naturaleza dialógica: el yo frente al tú. En esto se

[1] Isaac Guzmán Valdivia, *Para una metafísica social*. Jus, México, 1947, pág. 93.

diversifica, precisamente, la convivencia humana de la convivencia animal. "Lo específico del acto social, la unión de acción en torno a la consecución de un fin común, es imposible sin la inteligencia y voluntad individuales que capten y apetezcan dicho fin."[2] La sociedad es un ser moral formado de relaciones. Si los hombres son su causa material, el orden, la autoridad, son su causa formal. Y el orden social tiene como fundamentos a la justicia y a la caridad.

La sociología formalista alemana –Simmel y Wiese– fracasa en su intento de llegar a la entraña de la sociedad, separando la materia o contenido de la realidad social, para quedarse con formas puras, abstractas, relaciones privadas de contenido. Prescindiendo de los objetivos religiosos, económicos, técnicos, políticos, artísticos, científicos, etc., se termina por hacer ininteligible hasta el mismo objeto de la sociología formalista: la forma de las conexiones humanas.

La mecánica social –Haret, Lotka, Lester F. Ward–, la biología social –Gierke, Lilinfield, Novicow–, y el psicologismo –Tarde, Baer y Gidding–, son ramificaciones de un torpe naturalismo materialista que mutila al hombre porque lo desconoce.

El determinismo sociológico de la escuela francesa equiparó erróneamente los fenómenos sociales a los hechos de la naturaleza, con la vana pretensión de descubrir las leyes necesarias y fatales a las que tendrían que estar sujetos.

En todas estas investigaciones se prescinde deliberadamente, o se olvida como por arte de amnesia, de la causa final de la sociedad. Y la causa final –"causa de las causas", como la llamaron los escolásticos– es la primera en el orden de la intención y la que gobierna y dirige a todo orden causal. Si la sociedad –aceptando la definición de Castelein, que nosotros hacemos propia– "es una unión moral de seres inteligentes en acuerdo estable y eficaz para conseguir un fin conocido y querido por todos", no podrán dar cabal cuenta de ella ni la sociología formalista, ni la mecánica, ni el determinismo sociológico. Nunca podría satisfacernos, a nosotros por lo menos, una sociología que se limitara a la descripción del puro aparecer social y se agotara en "la deleznable aproximación de las estadísticas". Una verdadera disciplina científica sobre el ser de la sociedad, debe alcanzar los condicionantes y las causas de los hechos sociales.

RAÍCES DE LO SOCIAL

Por su desamparo ontológico y por su afán de plenitud, es el hombre un ser esencialmente social. Su situación indefensa e inerme frente al

[2] Octavio N. Derisi, *Estructura noética de la sociología*, pág. 77.

resto de los animales, y sobre todo, el sentimiento religioso de plenitud subsistencial que brota de su naturaleza y se confirma en la elevada revelación del cristianismo, patentizan de una manera clara que el ser humano no sólo es apto para la vida social, sino que está conformado y dotado para ella,

En virtud de su naturaleza, los hombres tienden espontáneamente al amor. Ante lo bueno, el ser humano –si se comporta humananamente– depone su fiereza animal y comienza a ablandarse. "Juzgada por buena una cosa –expone Juan Luis Vives– y tan pronto como se ofrece a la voluntad, la mueve ésta hacia sí mediante cierta conformidad natural como la que existe entre la verdad y el entendimiento, entre la hermosura y los ojos. Este movimiento de la voluntad que se manifiesta en una especie de alegría, en el desarrugar la frente y sonreír, con lo cual significa que le gusta aquello por ser bueno, se llama agrado: y le revelan también los irracionales con signos exteriores: saltos, gritos desordenados y caricias."[3] Visto lo bueno, nace *ipso facto* el deseo de unirse con ello. El auténtico amor no busca provecho particular, y se entrega al objeto amado por su bondad intrínseca.

Al nacimiento precede el amor entre el marido y la mujer –concupiscente o legítimo– y sigue el amor del hijo con los padres. Sin estas condiciones, o no existe el hombre, o muere a poco de haber nacido. El desamparo ontológico del recién nacido reclama la necesidad de amparo, y el prolongado tiempo que su desamparo se prolonga, manifiesta que la protección ha de ser constante. Pero aun en la adolescencia, en la madurez y no se diga en la ancianidad, la insuficiencia radical del hombre y sus propios instintos, hacen evidente que éste requiera de la vida social como condición necesaria de su conservación, desarrollo físico y cumplimiento de sus tareas intelectivas y morales.

La posesión de un lenguaje oral, gráfico y mímico, de la calidad de la inteligencia y de la memoria del hombre atestiguan la necesidad de la comunicación con sus semejantes. De lo contrario, el nacer hombre sería un despropósito de naturaleza que concluiría en el morir luego de nacido, o en el vivir –en caso de no fallecer por algún feliz accidente– en la estupidez del bruto.

Coexistimos fundamentalmente, porque existimos por y para los demás. No sólo busca el hombre conocer a los otros sino que pretende que los otros le conozcan a él. En cuanto dos seres humanos se cruzan, inician un recíproco sondeo de hipótesis y preguntas formuladas o sin formular. Y cuando no llegan a conocerse del todo se inventan poéticamente. Un impulso específicamente humano nos mueve a ser conocidos, distinguidos, estimados en nuestra personalidad. Y no escasean las oca-

[3] Juan Luis Vives, *Tratado del alma*, Libro tercero, capítulo II, Del amor.

siones en que el hombre desea, vehementemente, ser conocido no sólo por sus cualidades, sino también por sus defectos. Recuerdo haber oído contar algunas veces a mi madre, que mi abuelo solía decir: "A mí que me quieran con mis defectos y cualidades."

Y en esta coexistencia hay todo un sistema planetario cuyo centro es Dios. Pero hay también otros núcleos menores de atracción que varían en el tiempo y en el espacio. Nuestras preferencias no son las mismas a los quince años que a los sesenta; ni en el siglo XVI se estimaron las mismas cosas que en el siglo XX se estiman. En esta mutación constante permanece, sin embargo, un grupo inalterable de principios de la gravitación existencial que hasta autorizarían para hablar sólo de cambios adjetivos.

"La sociedad humana es la unión de una pluralidad de hombres que aúnan sus esfuerzos de un modo estable para la realización de fines individuales y comunes: dichos fines no son otros que la consecución del bien propio y del bien común." De acuerdo con esta definición, es falso que el hombre tienda espontáneamente a la destrucción de los otros hombres, según las doctrinas de Hobbes, Schopenhauer, Nietzsche o Max Nordau. Ciertamente existen antipatías e instintos antisociales, pero sólo en la medida en que se olvida el ansia fundamental de coexistencia y se deshumanizan las relaciones haciendo de las personas obstáculos. En las luchas sociales de las grandes urbes, los patricios y los plebeyos, los señores y los siervos, los patrones y los proletarios pierden recíprocamente su singularidad humana, y sus relaciones se publican o se cosifican. Más que odiar a hombres, se odian conceptos.

Cada individuo es una existencia en vuelo hacia otras existencias. Las cosas, en realidad, las queremos de una manera oblicua. Sólo a las personas se les ama directamente. Existir es proyectarse mágicamente en búsqueda de bienes y de comunión. En consecuencia, el objeto elegido suministra el grado de valor o elevación existencial de cada alma.

¡La coexistencia se explica! El hombre no está radicalmente solo porque está relegado a Dios y ligado a los demás.

LAS CAUSAS DE LA SOCIEDAD

La vida humana no se agota en la vida individual de los hombres concretos, sino que trasciende ese ámbito y se configura como coexistencia. Como alteridad.

Comunidad humana equivale a comunidad de proyectos, de intenciones y sentidos.

Desde el plano material de la pura biología hasta el más elevado del espíritu, la radical indigencia del hombre requiere de la sociedad. Como bien lo dice Salvador Lissarrague: "Lo social, los fenómenos sociales se

nos presentan como formas hechas de la vida. Y estas formas me obligan a mí a conducirme de cierta manera. Y si no me adapto a los mismos, tropiezo con la resistencia de la realidad exterior. Lo social es, precisamente, aquello de nuestra vida que no decidimos por cuenta propia, sino que nos está impuesto. Las formas sociales, en cierto modo, están ahí."[4]

Si entendemos por *sociedad* "la unión moral de muchos en busca del bien común", de esta definición se desprenden los cuatro elementos causales postulados por la filosofía aristotélico-tomista.

Causa material de la sociedad

Son los hombres quienes constituyen la causa material de la sociedad. Son ellos quienes, al mismo tiempo, reciben y dan forma al compuesto.

El ser humano empieza, pues, por ser *materia sociable.* Por *inclinación* y por *necesidad* el hombre se agrupa en sociedad. Física y moralmente se siente inclinado a la vida en común con los de su especie. Para nutrirse, para reproducirse, para vestirse, para defenderse, para educarse y aun para llegar a Dios. La persona humana necesita de sus prójimos. Para vivir, y para vivir bien, la sociedad resulta indispensable. Una doble motivación hace del hombre el máximo ser social: En tanto que los animales se agrupan a consecuencia de su naturaleza sensitiva, el hombre lo hace, además, como resultado de su razón; y el hombre, radicalmente insuficiente, echa mano de la división del trabajo para repartir las tareas y dar margen al cumplimiento de la vocación.

Causa formal de la sociedad

El acto que constituye intrínsecamente a la sociedad es la *unión moral.* Para lograr la felicidad natural imperfecta de esta vida –fin de la sociedad– es necesario que los hombres se unan ordenadamente distribuyéndose equitativamente los derechos y deberes.

La unidad social hace de la sociedad un cuerpo orgánico, una persona moral distinta de los miembros que la componen. La autoridad –base del Estado– se fundamenta en este principio.

Pero la unidad social no debe ser rígida, sino plástica. Por el principio de la *variedad social,* que completa el anterior, las personas mantienen sus vocaciones propias.

[4] Salvador Lissarrague, *El poder político y la sociedad.* Inst. Est. Pol. Madrid, 1944, pág. 39.

Causa eficiente de la sociedad

En el hombre reside la fuente de la sociedad. No es ésta la que hace a aquél, sino aquél el que hace a ésta. Y la hace, no como resultado de una simple fuerza impersonal o ley orgánica, sino inteligentemente. Spinoza decía que todo ser, en cuanto es, tiende a perseverar en su ser. Pues bien, el hombre desea necesariamente todo aquello que conserva su ser. Su voluntad le lleva necesariamente a la vida social, como medio de conservar y perfeccionar su ser. Y esta voluntad es al mismo tiempo, aunque en diferentes sentidos, necesaria y libre. "El libre arbitrio –afirma Tristán de Athayde– no es la libertad arbitraria. Es solamente la aplicación indeterminada de la voluntad a una multiplicidad de medios imperfectos para alcanzar el fin único."[5] El bien, para la realización de nuestra naturaleza humana, no puede dejar de quererse; de ahí la necesidad. Pero nuestro bien propio y común, puede ser realizado por varios fines parciales y varios grupos particulares entre los cuales nuestra voluntad escoge; de ahí la libertad. Ni determinismo, ni arbitrarismo; ni sociologismo, ni contractualismo. Simplemente acción del libre albedrío completando la de la naturaleza en el acto de la formación, conservación y perfeccionamiento de la sociedad.

Causa final de la sociedad

Una reunión de hombres, siempre persigue una finalidad. Es el bien común la causa final de la sociedad: bien obtenido individual y simultáneamente por todos sus miembros. Pero el bien común es un fin intermedio –*fines quo*–, en virtud del cual cada miembro del cuerpo social obtiene su bien personal.

El bien común debe dar satisfacción a todas las necesidades del hombre: físicas, intelectuales, morales y religiosas. En su repartición no debe privar ni un igualitarismo mecánico, ni un indiferentismo arbitrario. Ni socialismo, ni liberalismo. Directa o indirectamente, todos los bienes terrenales deben subordinarse al fin último del hombre.

SOCIEDAD Y POLÍTICA

Un instinto de conservación mueve a los animales irracionales al gregarismo. Pero casos hay aun entre los irracionales, en que un sagaz y poderoso animal encabeza las correrías de la manada. Los seres humanos, criaturas de razón, no pueden prescindir de un conductor que, investido de autoridad, coordine y encauce la vida social. Con base en San

[5] Tristán de Athayde, *Política*, pág. 17.

Agustín, José Fuentes Mares apunta que la comunidad social, para ser perfecta, requiere fundamentalmente de la unidad. "Por ello mismo –nos dice–, en tanto la idea de sociedad lleva consigo la de unidad, so pena de verse aniquilada, la porción disidente debe ser adaptada o apartada."[6] Para afianzar el orden –base de la sociedad humana– sólo dos medios existen: el amor y el temor.

La sociedad se manifiesta, de manera inmediata, en el comercio. Pero comercio no quiere decir tan sólo comercio de bienes, sino también –y acaso más– el comercio de ideas y de sentimientos. Mal se podría conocer el Estado –y menos hacer una teoría del Estado– sin una base sociológica. Importa partir de la sociedad humana como resultado de la interacción de los hombres para llegar a una concepción política. Las personas –sujetos y objetos de la sociedad– tienen una dimensión social innegable pero trascienden, no obstante, la sociedad.

F. Toennies ha sabido ver en la sociedad dos tipos de realidades que constituyen la misma vida social: las comunidades (*Gemeinschaft*), asociaciones unitarias y permanentes en que el todo precede a las partes y en que el bien común subordina a sus componentes; y, la sociedad (*Gesellschaft*), *stricto sensu*, como producto del contrato de los hombres que se asocian para satisfacer su bien individual. En este caso, las partes preceden al todo. La actividad social de los seres humanos se reparte entre estas dos formas sociales. "No existe en la historia ni en la civilización actual más individualismo –ha dicho Ferdinand Toennies– que el que deriva de la comunidad y con ella queda ligado, o el que engendra la sociedad y la sostiene" (*Nociones fundamentales de sociología pura*). Sólo un individualismo exagerado puede desconocer la vida comunitaria (familia, religión, Estado). Desconocer el derecho de formar libremente sociedades que complementen la insuficiencia del hombre, sería caer en el otro extremo; supraindividualismo o transpersonalismo.

Dentro de lo social, el Estado es la comunidad política privilegiada. Menester es que todo se subordine –incluso el individuo y el Estado– al bien público temporal. El Estado está sometido a la moral y al derecho. Los individuos, a más de ciudadanos, son miembros de grupos naturales (familias, municipios, sindicatos) y estas colectividades humanas limitan naturalmente al mismo Estado. No le toca al Estado formular una moral o un derecho natural porque las reglas morales y las normas jusnaturalistas están fuera y por encima del organismo estatal. El fascismo y el nacionalsocialismo se olvidan de que las personas no existen para la grandeza y la gloria del Estado. Si la agrupación política suprema tuviera en sí misma su razón de ser y su fin, habría lugar a barrer los

[6] José Fuentes Mares, *Ley, sociedad y política*. Imprenta Universitaria, México, 1943, pág. 7.

preceptos exteriores –moral y derecho– que limitaran su actividad. Pero sabemos de sobra que el Estado tiene un carácter instrumental. Trátase de un medio para mantener el orden jurídico general de la sociedad y realizar el bien común. Fortalézcase este medio todo lo que se pueda –para defenderse de los enemigos interiores o exteriores del orden–, pero no se olvide que su objeto final es hacer posible el florecimiento de los valores personales.

¿Qué tipos de fenómenos sociales pertenecen a la realidad del Estado? Nuestro ilustre amigo el doctor Recaséns Siches, contesta a esta pregunta diciendo que "pertenecen a la realidad estatal todas las relaciones, todas las situaciones y todos los procesos sociales, cuyo sentido intencional se refiere a lo jurídico. O dicho de otra manera, forma parte de la realidad estatal todo comportamiento que tiende a la creación de normas jurídicas; a su mantenimiento, a su modificación, o a su derrocación... Aunque la realidad efectiva del Estado abarque elementos metajurídicos, éstos entran en el ámbito de lo estatal tan sólo en tanto y en cuanto se refieren intencionalmente al derecho; por ejemplo: porque o son afanes sociales que se aspira a satisfacer mediante una ordenación jurídica; o porque son programas para elaborar un derecho futuro; o porque son fenómenos de opinión pública, que apoyan al derecho existente o que se rebelan contra él, etc".[7] Sólo en este especial sentido podríamos aceptar la afirmación de R. Stammler: "todo intento de esclarecer el concepto del Estado presupone la noción del derecho como *prius* lógico inexcusable".[8] En el Estado encontramos, como en todo hecho social, los elementos de necesidad y de libertad. Y es que el hombre –con su determinismo del cuerpo y con su libertad del alma– es el núcleo de toda la estructura social y está en el centro del Estado.

El Estado es una forma que adopta la sociedad. Podrá haber vínculos sociales más amplios que el vínculo político, pero ninguno tal vez más sólido, más enérgico, más determinante de las relaciones coexistenciales. La sociedad subyase al Estado. Lo que éste agrega a aquélla es un nuevo principio: lo político. Este nuevo principio organiza lo social –antes apolítico– y de este modo lo completa. Pero este complemento no significa, en manera alguna, absorción. Antes por el contrario, el Estado queda siempre al servicio de la sociedad, de los grupos y, en última instancia, de la persona.

[7] Luis Recaséns Siches, *Vida humana, sociedad y derecho.* Casa de España en México, págs. 262 y 263.

[8] R. Stammler, *La génesis del derecho.* Espasa-Calpe, pág. 26.

Capítulo 4

FUNDAMENTO Y ESENCIA DE LA POLÍTICA

ESTRUCTURA ESTATAL Y PERSONA

El término estructura alude a la distribución y orden de las partes de una entidad. El estructuralismo como teoría, como método, trata de poner en relación lo que se convertirá en las partes de un todo postulado previamente. Pero, ¿podemos saber dónde y cómo detenernos? Para totalizar es preciso conocer los elementos separables. El método estructuralista es analítico y totalizador, reconoce conjuntos organizados, diferencias en una relación común según la cual se definen. La pluralidad de la organización supone un arte combinatorio. Es preciso comprender el vínculo que sostiene la totalidad. "Sólo está estructurado el arreglo que responda a dos condiciones: que sea un sistema regido por una cohesión interna; y que esta cohesión, inaccesible a la observación de un sistema aislado, se revele en el estudio de transformaciones gracias a las cuales se encuentran propiedades similares en sistemas en apariencia diferentes", apunta Claude Lévi-Strauss.[1] Lo que no parece advertir el estructuralista francés es que la realidad desborda a toda estructura, a todo sistema preconcebido. Nuestro tiempo requiere, imperativamente, la síntesis de historia (historicismo), y estructura (estructuralismo).

El Estado no tiene una estructura, sino que *es* estructura. Si alguien dijese que el Estado no tiene estructura, sino historia, cabría observar que sin una estructura permanente del Estado, sin mengua de su historicidad. ¿cómo historiar lo historiado? La estructura permanente del Estado tiene su apoyo y su raíz en la estructura permanente del hombre.

[1] Claude Lévi-Strauss, *Elogio de la antropología*, págs. 33-34. Cuadernos de Pasado y Presente, Córdoba, Argentina.

Desde el Renacimiento –época en que surge el primer Estado (el Estado español) como forma de convivencia política contemporánea– hasta nuestros días, la estructura permanente del Estado, sin perjuicio de sus variantes históricas, se nos presenta como una *agrupación política soberana, geográficamente localizada y organizada teleológicamente respecto al bien público temporal.* No se trata de una agrupación política cualquiera –partido político grupo de presión– sino de una agrupación política soberana, esto es, dotada de un poder superior *in suo ordine*, como un principio de dirección inmantado al bien común. Desde que el Estado es Estado se ha distinguido de la tribu nómada porque está asentado permanentemente en un territorio determinado, porque está geográficamente localizado. La organización jurídico-política del Estado, servida por un cuerpo de funcionarios, es otra constante histórica. Y esta organización sería incomprensible sin una causa final que animase la actividad del gobierno y diese sentido a la ley como instrumento de la acción del poder y del orden político.

Prescindir del bien público sería prescindir del eje común alrededor del cual se agrupan y resuelven todos los problemas de la vida política. En cuanto el hombre vive en comunidad el bien humano adopta la forma de bien común. La justicia es su forma; el bien humano –personal y social– es su contenido. Por lo que hace al bien particular, el Estado no entra en contacto con él, sino indirectamente, creando, mediante el bien público, condiciones favorables para su desarrollo. Sin embargo, el Estado sólo se justifica como una condición necesaria para el desenvolvimiento de la persona humana. A la luz de estos postulados, fácilmente podrán resolverse las oposiciones de derechos entre el Estado y el hombre. El hombre requiere del Estado. En absoluto no es el hombre para el Estado, sino el Estado para el hombre, pero el hombre debe trabajar y sacrificarse tanto cuanto lo requiera la existencia y el perfeccionamiento del Estado, bajo la pena de que muera éste y también el hombre mismo. Y en ese sentido relativo y limitado, también es el hombre para el Estado. Mientras que la persona es para el Estado relativamente, el Estado es para la persona absolutamente. Si los individuos se reúnen en el Estado para realizar su finalidad personal, la sociedad civil será, en último término, un medio para auxiliar a sus miembros. El bien común, que se traduce en bien común distribuido, es un fin intermedio –*finis quo*– por medio del cual cada miembro del cuerpo político obtiene su bien propio. El hombre se ordena, parcialmente, al Estado. Algo hay en él que no es parte de la agrupación política, algo que trasciende todo lo político y social. El Estado tiene un carácter instrumental. Menester es recordar siempre que el Estado no existe ni "por" sí ni "para" sí, sino "por" las personas y "para" las personas. No puede el Estado pensarse, ni pensar el mundo exterior, ni querer, ni tener una vocación eterna. El tipo de su

realidad es cultural. Trátese de una entidad social jurídico-política. La más alta dignidad que alcanza esta agrupación política soberana es la de crear un conjunto organizado de las condiciones sociales que permita a la persona humana llegar a ser quien es, cumplir su destino natural y espiritual.

RAÍZ Y CONSISTENCIA DE LA POLÍTICA

La política –el acto político– opera desde el contexto social en que nos hallamos insertos, concede gran importancia a la investigación empírica, pero no puede prescindir de la reflexión, de los principios. Los resultados obtenidos no pueden tener la validez absoluta postulada por los positivistas en su universo simbólico. Las circunstancias de lugar y tiempo cuentan mucho para descubrir lo mejor –prudencialismo político equidistante del utopismo y del oportunismo– para un momento determinado y para un espacio concreto.

Hay ideas políticas constantes en el transcurso de la historia –poder, libertad, orden–; y términos manejados en política como manifestaciones –soberanía, representación, democracia parlamentaria–. La heterogeneidad de formas políticas es cohonestable con la *política perennis*. La casuística alerta no puede degenerar en hiperfactualismo, sin acabar con la cienca política misma que descubre enlaces causales y forja hipótesis verificables. La palabra "política" en su acepción vulgar significa todo lo que se refiere al Estado (*polis*). Pero al Estado con todas sus implicaciones y complicaciones. Suelen apuntarse tres sentidos fundamentales de la política:

1. La política es "actividad que crea, desenvuelve y ejerce el poder" (Schaeffle, Berolzheimer, Heller). Trátase de un fenómeno de dominación que tiene un carácter social y está encaminado a la cohesión de un grupo, mediante el derecho.
2. La política se concibe como lucha, oposición o disyunción (Maquiavelo, Ratzenhofer, Gumplowics). Trátase de una lucha de los hombres por la supervivencia.
3. Actividad orientada por un fin: el bien común (tesis clásica que viene desde Aristóteles y llega, en nuestro tiempo, hasta Jellinek y Radbruch).

Estos tres sentidos no se oponen, sino que están íntimamente vinculados en unidad dialéctica. En los tres casos viene a articular –y a unificar– la idea de orden convivencial. Como actividad, la política es una tarea humana, social, creadora y libre (no sujeta a normas predeterminadas). Como contenido, la política se encamina a constituir, desenvolver,

modificar, defender o destruir un orden fundamental de la sociedad. Como objeto, la actividad política busca el bien público temporal mediante el ejercicio de un poder. Estamos ante la organización del bien común.

Es preciso distinguir la actividad ordenadora –acción política en sí misma considerada–, de la unidad de vida social constituida políticamente como sociedad ordenada. De la primera, se ocupa la ciencia política estricta; de la segunda, la teoría del Estado. El orden jurídico que constituye esas unidades de vida política como orden de la sociedad es objeto del derecho político. Tras la distinción científico-conceptual viene la descripción, interpretación y valoración de la estructura estatal, vivificada por el estudio –insoslayable a todas luces– de los fenómenos políticos. De otra suerte no habría juicios de validez universal. Hay algo que permanece invariable: la esencia del hombre –espíritu encarnado– que es la más sustancial de las constantes histórico-sociológicas. Sociedad, autoridad gubernamental, orden normativo, valorización y crítica del poder político son otras constantes que no puede desconocer la ciencia política y que tiene que ponerlas en la base de sus especulaciones. Realidades antropológicas, geográfico-climáticas, nacionales, sociales y técnico-económicas se extienden a todos los grupos en un ámbito común y permanecen inmutables en periodos de tiempo casi ilimitados.

Al lado de las verdades sustanciales y permanentes, hay que tomar en cuenta, de manera equilibrada y armoniosa, los datos que ofrece la observación de los hechos, sujetos al cambio continuo de las condiciones históricas y sociales. Obsérvese, experiméntese, analícese comparativamente los hechos y los actos políticos –como lo hace la moderna ciencia política, empírica y descriptiva–, pero sin perder de vista las constantes históricas del fenómeno político y la estructura permanente del Estado. Los actos políticos son –en última instancia– actos humanos, sociales, organizados en vistas del bien público temporal; y que tienden a crear desenvolver o ejercitar un poder supremo en la comunidad. La teoría política elige y reúne datos: decisiones autoritarias, contexto de la decisión (debates parlamentarios, negociaciones diplomáticas, grupos de presión, etc.), mecanismo institucional. Los valores, los estereotipos, los símbolos políticos, la opinión pública son otros datos importantes que deben recogerse, seleccionarse y utilizarse para tener una cabal comprensión de la estructura del Estado. Se impone una pluralidad de métodos –que va desde el razonamiento abstracto hasta el empleo de máquinas perforadoras– para captar, en toda su extensión la polifacética realidad de lo político. El conocimiento debe ser realista, complejo, tipológico. El Estado está ubicado en la "habencia" dentro de la zona óntica de los objetos culturales. Trátase de una estructura moral inten-

cional –específicamente jurídico-política–, en el devenir, que hay que comprender (*verstehen*) en su conexión de sentido y en su dimensión valorativa. Entre la *estructura permanente* del Estado y sus variantes *histórico-individuales* hay una permanente tensión dialéctica. Antes de utilizar los modernos procedimientos de cuantificación de los fenómenos políticos, que pretenden reducir a números y curvas estadísticas toda la rica y compleja vida de un pueblo, es menester aprehender la naturaleza óntica del Estado, lo que realmente es, su sentido y su valor. No podemos quedarnos en logicismos, ni en psicogénesis. Queremos captar directamente la realidad estatal a través de las vivencias y reflexiones personales. Para ello vale el postulado de los fenomenólogos de principios del siglo XX: *Zurück zu den sachen selbst.*

ELEMENTOS Y CARACTERES ESENCIALES DE LA ESTRUCTURA ESTATAL

No podemos limitarnos a indicar los elementos del Estado *–pueblo, territorio, gobierno, bien público–* y sus características esenciales: *personalidad moral y jurídica, soberanía, subordinación del Estado al derecho.* Es preciso, para comprender la estructura estatal, comprender la conexión entre elementos y características esenciales. Los caracteres dimanan de la esencia misma de la agrupación política suprema. Del hecho que la organización estatal se estructure en torno al bien común, se desprende, inmediatamente, que tiene que ser un integral y activo centro de imputación normativa. Tenemos así, la primera característica del Estado: su *personalidad moral y jurídica.* De la superioridad del fin del Estado, en el puro orden temporal, con respecto al de los individuos y al de los grupos, se deriva su poder supremo de mando; esto es, la *soberanía.* Pero como la soberanía no es un poder de hecho y discurre por cauces jurídicos, decimos –he aquí la tercera característica– que el *Estado está subordinado al derecho.* El Estado como estructura escapa a la percepción de nuestros sentidos, porque en el mundo exterior no existe ninguna realidad concreta que corresponda a la personificación estatal. Sólo sus elementos materiales: pueblo y territorio, caen bajo nuestras facultades sensoriales. Empero, el Estado es algo bien distinto de la suma aritmética de sus componentes individuales.

En cuanto obra del hombre, la política es una actividad ética. La libertad de un espíritu encarnado no niega, sino que supone un enorme y complejo dinamismo de fuerzas ciegas –la razón política es mucho más reducida que lo que quisiéramos suponer–, en cuyo ápice surge precisamente la libertad. Existencialmente hablando, la política procede de la vida racional y libre y de la vida inconsciente o instintiva. En circunstancias objetivamente dadas se hace política. Y esa política no puede

hacer caso omiso de la geografía, de la herencia biológica, del medio ambiente físico y del acervo cultural. Inútil tratar de desconocer estos factores condicionantes de la dinámica estatal. La estructura del Estado, dinámicamente considerada, no se desenvuelve en el plano de las puras esencias, sino precisamente en el plano de la existencia concreta. Los sistemas económicos influyen en los sistemas políticos, pero no agotan la materia política. Por supuesto que importa conocer la renta nacional en la vida de los pueblos, distinguir la vida política de un país económicamente sólido de la de un país semicolonial y dependiente. Pero las razones económicas no son las primeramente determinantes en la vida política. El bien económico es una parte del bien público temporal. La política emana no sólo de un cúmulo de leyes físicas o naturales, sino también –y principalmente– de la libertad, es decir, de la inteligencia y de la voluntad del hombre.

La estructura del Estado es vital, histórica y existencial, sin dejar de tener un núcleo permanente. La constitución tiene una primordial dimensión jurídica, es derecho, pero no puro derecho, porque es también orden político fundamental. Orden que refleja los principios informadores del régimen, la organización fundamental de las relaciones de poder estatal, el sistema de las instituciones y la definición de los valores e intereses legítimos que inspiran al derecho vigente. En medio de los factores reales y operantes de la política algo se consolida de modo permanente, uniforme y sistemático: la estructura estatal. Algo que controla la vida política y cumple la función social. Institución –terrestre, temporal– de las instituciones. Institución que atiende todos los ministerios, monopoliza legítimamente la coacción, domina y unifica en vistas de la indispensable obra común. La dimensión teleológica de la estructura del Estado es una consecuencia de su fundamento ontológico. La actividad política es razón antes que fuerza, estructura antes que acción. El cuerpo político decide su régimen político y designa a sus gobernantes. Los gobernantes deberán tender a procurar, directa o indirectamente, todos aquellos bienes materiales, culturales, morales y religiosos que permitan el desarrollo de la persona humana. En términos académicos se habla de *bonum essentialiter* (desenvolvimiento intelectual y moral, y recepción de la cultura) y de *bonum instrumentaliter* (medios materiales, necesarios para la subsistencia). El orden y la paz, la coordinación de intereses, la ayuda y suplencia de las actividades de los particulares son elementos formales de ese fin intermedio o infravalente que se suele denominar como bien común. Bien común –de todos y para todos– que presenta ciertos rasgos distintivos: plástico, dinámico, susceptible de progreso, universal, coparticipable, redistribuible y jerárquico. Tiene el hombre un fin último cuya consecuencia, si bien depende exclusivamente de la persona, debe propiciarse o favorecerse mediante el bien público temporal.

La sociedad política es, ante todo, una sociedad de personas, y el bien común, un bien común de personas. Bien honesto al servicio del fin último y absoluto del hombre.

TRANSPERSONALISMO Y PLURALISMO

Para el transpersonalismo –fascismo, nacionalsocialismo, comunismo– el hombre no pasa de ser una simple unidad mecánica, gobernada por leyes sociales de análogo carácter al de las leyes biológicas y sujeto, por consiguiente, en su vida individual y colectiva, a un determinismo inflexible que autoriza a una organización social –*more geométrico*– a regir totalitariamente la vida de relación. Una instancia transpersonal –clase social, raza, Estado– es el fin último y absoluto. Pero lo cierto es que Estado, pueblo y clase no son sustancias primeras a las cuales el hombre tenga que subsumirse o inmolarse, "liberándose" de la accidentalidad de su existencia individual, de acuerdo con una idea de Hegel, padre indirecto de todas las expresiones de este pensamiento.

A diferencia del Estado totalitario, el Estado pluralista no cercena o mutila sectores sociológicos disidentes. El pluralismo permite entender a la sociedad política como un conjunto de grupos, a cada uno de los cuales se le debe, igualmente, respeto y consideración. El pluralismo permite –y aún invita– a una cierta *destatización* de la sociedad política. El pluralismo exige, para el total y normal desarrollo de la persona, una diversidad de grupos autónomos es decir, dotados de sus propios derechos, fines y autoridades. El pluralismo postula la existencia de un cierto número de cuerpos *sui generis* (culturales, económicos, sanitarios, etc.) que estructuran y organizan a la sociedad política. El Estado no puede ser coextensivo con la sociedad política, ni tampoco como la personificación de ésta. Los grupos menores gozan de autonomía en su ámbito propio, aunque se hallen sometidos al Estado en cuanto a la relación al bien común. El pluralismo es un régimen temporal verdaderamente conforme con la dignidad de la persona humana, con su vocación espiritual y con el amor que se le debe. Es menester que creyentes y no creyentes cooperen en la tarea que implica, en común, la civilización. El bien común es tarea de toda la sociedad política y no sólo del Estado, aunque el Estado sea su principal gestor. Partamos de datos reales. Si los miembros que actualmente viven en la sociedad carecen de una tendencia unitaria, el bien común público no es común de hecho sino privativo de la mayoría, de un grupo y, a veces, sólo de una minoría. No se puede imponer un mismo fin a todos los particulares sin incurrir en violencia y en injusticia. La unidad social no debe ser ni positivamente impuesta, ni gratuitamente supuesta. El bien común ideal ejerce, no obstante, una influencia sobre la sociedad aún no enteramente unificada. Ésta procura

asemejarse cada vez más a aquélla; la toma como modelo, como ideal, como la meta a la que ha de llegarse. El bien verdaderamente común y la sociedad perfecta que funda son la causa ejemplar de la sociedad imperfecta. El bien común ideal ejerce así la función de principio integrador, en cuanto exige de toda actuación política particular un mínimo de concurrencia al bien de los demás; un mínimo de cooperación a la formación de la unidad social deseada. De no ser así, ¿cuál criterio habría para estimar el valor social o antisocial de la gestión política?

DINÁMICA POLÍTICA

Una política irrealista es una mala política, por más que se inspire en valores sublimes. Un buen político ha de procurar alcanzar en cada momento los mejores objetivos que las circunstancias le permiten y no los mejores en absoluto, si éstos no son posibles. La tendencia normativista, que concibe al Estado en función del orden jurídico, y la tendenca decisionista, que vincula la política a la voluntad de los gobernantes, comete el error de prescindir de la realidad –óntica e históricamente considerada– de la estructura estatal: ni la norma abstracta, ni la cruda decisión soberana, determinan por sí solas, la actividad política. La historia ofrece los datos fundamentales sobre los que opera la política (funcionamiento de las instituciones y de la vida pública), por otro lado la historia recibe el impacto de la ciencia política. Sin derecho, la política no podría actuar; sin política, el derecho no podría evolucionar. No se puede negar la existencia de fuertes presiones económicas sobre el Estado, pero tales presiones no son las únicas ni irresistibles, ni homogéneas. Existen esferas políticas ajenas a los intereses económicos: mantenimiento de la paz, administración de la justicia, etc. Tensión política y dinamismo político están ligados entre sí. La primera tensión se da entre el Estado, empeñado en el bien común, y los particulares (sociedades o individuos) persiguiendo su bien propio. Pugna entre los gobiernos y el mundo de los negocios. La segunda tensión se da o se puede dar entre el Estado propendiendo a su bien propio (autoconservación, autoservicio, autoengrandecimiento, etc.) y el pueblo, la sociedad o el cuerpo político defendiendo el bien común. Esta tensión se relaciona con una categoría de falsos actos políticos y puede desembocar en una revolución. La tercera tensión surge entre los *Estados-naciones* por carencia de una verdadera sociedad política internacional que garantice la paz, evitando que las tensiones políticas internacionales degeneren en la guerra.

El Estado es el objeto ambicionado de los partidos políticos y de los poderes de hecho. Pero es también el árbitro de sus luchas y la recompensa del vencedor. El *poder cerrado* se caracteriza por ser monolítico, inmutable y reacio a cualquier transacción. El *poder abierto* permite

representaciones evolutivas de la idea del derecho. Se puede tener poder sin tener autoridad, caso de un caudillejo que impone su voluntad y cobra tributos sin cargo político alguno; y se puede tener autoridad sin tener poder, caso de un juez de distrito que concede un amparo y está indefenso e inerme frente a los gobernantes arbitrarios. Los romanos, que sabían de autoridad, llamaban *auctoritas* a la cualidad que tenía una persona que suscitaba natural acatamiento. El poder es un auxiliar de la autoridad. Se les asocia desde fuera. A veces es innecesario, otras veces es inoportuno y en otras ocasiones es imposible. Recordemos el conocido adagio: *Quis custodet custodem?* El poder estatal genuino es una dirección y coordinación activa que proyecta su impulso superior hacia la empresa jurídico-política de gobierno.

El "ser-todos-juntos-en-el-mundo" es un dato primario de la intersubjetividad y, consiguientemente, de la estructura del Estado. Estamos implantados en el mundo con misión personal. En el amor –que acentúa la singularidad del otro– reside la fuerza animadora de las actividades humanas, el intercambio de donaciones personales, la corporalidad como diálogo. La comunidad de proyectos, de intenciones y de sentido es el haber o caudal relativamente constante –dotado de cierta contextura– de la realidad política. Derecho, plan político y circunstancia son ingredientes de la realidad política. Realidad que supone oposiciones: ciudadana, parlamentaria, ideológica. Realidad en la que pesan influencias y se ejercen presiones de todo tipo. Se ha dicho, exagerando, que el gobierno no es más que el personero de los "poderes de hecho". De ahí que Duverger hable de gobernantes *aparentes* y gobernantes *ocultos*. La generalización de Duverger me parece inaceptable. Lo cierto es que el poder oficial sufre influencias y presiones de los poderes de hecho. No hay un desplazamiento del poder ni un cambio de titulares. El poder sigue en su sitio pero motivado y limitado desde afuera por los factores de presión. Se trata de un fenómeno de formación, determinación, motivación de la voluntad oficial. Eso es todo.

CAMBIO DE ESTRUCTURAS

Hoy se habla, con notable insistencia, de cambio de estructuras. Se piensa que el cambio traerá aparejado el progreso. La palabra progreso, del latín *progressio, onis,* significa, etimológicamente, hacia adelante, acción de avanzar o de proseguir una cosa. Pero en un sentido filosófico, el progreso sólo se realiza cuando se cumplen valores, cuando se mejoran condiciones de vida. No todo cambio es progreso. Puede haber cambios que sean verdaderos retrocesos. No queremos el cambio de estructuras por el cambio mismo, sino por el progreso en la realización de los grandes valores humanos. El cambio se realiza por modelos que tematizan

valores, remiten al ideal de sociedad. No hay *modelo* sin referencia a fines y bienes. Los *proyectos* son esquemas pragmáticos de transformación o adaptación al medio. Necesitamos el modelo para no perecer de excesivo mecanismo y pragmatismo; pero necesitamos también el proyecto para no adormecernos en la excesiva idealidad. El cambio requiere la búsqueda de una nueva "morada" espiritual, de una nueva cosmovisión. Los hombres queremos estar espiritualmente de un modo más pleno y creador. El problema no se resuelve dinamitando todo pasado, ni con modificaciones de superficie. La solución no reside en construir una nueva sociedad sobre la metodología de una ingeniería social fragmentaria, sino en madurar las decisiones políticas frente a determinadas situaciones concretas. No podemos eliminar el acto político para poner, en su lugar, la "máquina de gobernar". El *pensar calculador* quisiera, si le fuese posible, absorber toda metafísica en física y toda valoración ética en finalidad tecnológica. Frente al pensar calculador está el verdadero pensar que reconduce cada cosa a su lugar originario, a su contexto esencial, a su principio originante. La cibernética no puede substituir la acción política. La naturaleza de las respuestas suministradas por las computadoras depende de su alimentación previa. La voluntad del usuario determina, de hecho, el comportamiento real de los cerebros electrónicos. El acto político precede y determina siempre, de alguna manera, el proceso de la "máquina de gobernar". Supongamos que un político cuenta con la mejor información disponible en el mundo. ¿Quién va a tomar una decisión final partiendo de esos datos y en función prudencial política? El hombre abre y cierra el proceso de las computadoras, controla toda automatización en la administración pública. El acto político no puede rebajarse a nivel de mero proceso técnico. La esencial eticidad que nutre el acto político es irreductible a la mecanización. El progreso de la política está siempre en dirección del amor.

Los modelos de sociedad entrañan una estimación ético-metafísica. La *sociedad opulenta* construida sobre el valor de lo "agradable" no permite al hombre realizar los más altos valores del espíritu e instaura el conformismo en vez del afán de trascendencia creadora de la persona. La *sociedad dominadora* entroniza la voluntad de poder y abandona las normas de justicia y los imperativos de caridad. La *sociedad científico-técnica* produce un hombre técnico deshumanizado que no sabe que hacer con la vida y que no sabe cómo conciliar un puñado de verdades. La *sociedad descondicionada*, erige el goce estético del autoconfigurarse como ley suprema.

Se busca el "hombre total" eliminando la represión de la libido, aboliendo la injusta distribución de los bienes y suprimiendo negatividades psíquicas y sociales. En este modelo utópico se piensa superar todos los conflictos y trabas para llegar a un cielo terrestre. La *sociedad informada*,

se conforma con un mundo convertido en espectáculo y un hombre reducido a consumidor de imágenes.

Frente a todos estos modelos unilaterales y distorsionantes es preciso buscar una sociedad habitable para el pueblo y para el espíritu, que permita el desarrollo armónico de los afanes de plenitud que hay en los hombres y en los grupos. Como los modelos resultan imprescindibles para el cambio social, se me ocurre llamar al modelo de esta sociedad que permita el desarrollo armónico y creador de los afanes de plenitud de las personas y de los grupos, *sociedad del humanismo plenario.* Este tipo de sociedad, siempre perfectible, contempla al hombre en función del bien común –sin despersonalizarlo– y contempla al bien común en función del último fin de la persona humana. Porque el hombre es relativamente para el Estado y para la sociedad, pero el Estado y la sociedad son absolutamente para el hombre. Los gobernantes pueden, mediante la *dialéctica de la promoción*, elevar la conciencia de los hombres al progreso axiológico, pero pueden, también, por la *dialéctica de la disolución*, llevar a los hombres a la alineación y al desorden.

VOCACIÓN POLÍTICA Y VOCACIÓN DEMOCRÁTICA

La función –decía Goethe– es la existencia pensada en actividad. Fuente de enlace entre el poder y el fin. Lo que hasta ayer fue simplemente el llamado poder ejecutivo, hoy está integrado en un complejo de política y técnica administrativa. Se entiende por administración –*management*– en la terminología de los tratadistas de habla inglesa, el conjunto de principios, reglas o prácticas que sirven para que las organizaciones o instituciones alcancen sus fines propios con cierta facilidad o comodidad. La política (que es algo humano y moral) no puede estar sometida a la técnica (que es amoral y, eventualmente, inmoral). La tentativa de convertir la política en una pura técnica administrativa es lo que se ha llamado *managerismo*. Programas administrativos, organización de la maquinaria administrativa, son aspectos de la administración pública que proporcionan protección, asistencia, regulación y servicios directos. Pero se requiere siempre el rector de la vida social: el político. En pretendida y frustrada sustitución del político proliferan especialistas sin carisma: administradores, letrados, tecnócratas. El político es un vocado a ordenar una sociedad. Vocación a la función y técnica de ordenación, por un lado; natural influjo social, por otro. Su razón ordinal pudiera sistematizarse en tres palabras: integración, mando e impulso. Frente al *aventurerismo político* está la vocación capaz de dar tono de misión a las tareas públicas. El vocado a la política –profeso de primer orden– es un predispuesto a preocuparse y ocuparse por las cosas de todos. Juego con el destino. Regulación oportuna de instrumentos, or-

denación de las consecuencias de su uso. Sin él, se anquilosaría la estructura del Estado. El poder del político –según lo ha visto certeramente Spranger– consiste en cierta capacidad y voluntad de imponer a los demás la propia orientación valorativa. Son farisaicas las tesis de los políticos que se presentan como meros realizadores de la voluntad popular: la función representativa –necesaria y legítima de suyo– va siempre acompañada de la imperativa, orientadora e influyente. Frente a la insolidaridad existencial hay que recuperar el sabor de la esperanza política: la confianza en los hombres de vocación. A ellos, a los hombres de vocación política, está encomendada la tarea ordenadora, integradora, organizadora. Orden y justicia no son elementos de posible fricción, sino de necesaria implicación. Orden injusto no es verdadero orden. Justicia desordenada no es auténtica justicia. El enemigo del caos es, a la vez, enemigo de la injusticia. El político sabio actúa sobre la sociedad sustentadora con impulso de perfección. Muestra actualidad, "ataraxia" y acción. Cuenta con el adversario en visión bifocal. Es el representante auténtico de los pueblos y el responsable más consciente y voluntario –en buena parte– de la historia.

La vocación política de los gobernantes y la vocación democrática de los gobernados vivifican la estructura del Estado y la llevan a su cabal cumplimiento teleológico.

Antes que una forma política de gobierno, la democracia es una forma de convivencia humana. Y antes que una forma de convivencia humana, es una vocación del hombre. Vocación que culmina, en lo político, con la realización práctica de los postulados éticos de la coparticipación, de la corresponsabilidad y de la ayuda recíproca. Supone el reconocimiento y protección de los derechos de la persona humana. Lleva a su plenitud el ser dialógico del hombre. Sirve como instrumento para la cabal realización personal. Hace del ser humano, y no del Estado, la base y el fin de la estructura política. Pide la adhesión de seres libres y erige la persuasión en método. Permite subsistir la variedad de opiniones políticas y prohíbe la bárbara mutilación de los sectores sociológicos disidentes.

La democracia no es el único régimen político legítimo, pero ninguna forma de gobierno es más humana y más justa que la democracia. He aquí siete razones para fundamentar el aserto:

1. Garantiza la activa participación política del ciudadano;
2. Evita el despotismo de los gobernantes;
3. Permite la manifestación regular y ordenada de la opinión pública;
4. Posibilita los virajes y reajustes convenientes y oportunos;
5. Fomenta la racionalidad, y por la racionalidad la eticidad;

6. Se adapta mejor a una sociedad fraccionada, con un pluralismo de valores;
7. Reconoce la igualdad esencial de los hombres y favorece la estructuración y el funcionamiento del Estado de derecho.

Pero, ¿qué es, en esencia, la democracia? *Democracia es una forma de gobierno que reconoce a los hombres una igualdad esencial de oportunidades para el ejercicio de sus derechos civiles y políticos y que cuenta con el pueblo para la estructuración del poder.*

El estudio de la estructura del Estado no puede prescindir del estudio de la estructura del poder. Y la estructuración democrática del poder implica el difícil equilibrio del binomio libertad-autoridad. No se puede desconocer la libertad, so pretexto de autoridad, como no se puede tampoco negar la autoridad so pretexto de la libertad. Totalitarismo y liberalismo son dos extremos frente al problema de la libertad. Autoridad y libertad son igualmente necesarias, aunque lo sean en diverso modo. La autoridad tiene un carácter de instrumento, de medio. La libertad es algo más importante, es nota esencial de la persona, ejercicio de nuestro ser de hombres.

LA POLÍTICA DEL AMOR Y LA HUMANIZACIÓN DE LA POLÍTICA

Anterior al binomio libertad-autoridad, que pertenece al problema de la forma de gobierno, encontramos el binomio política-derecho, en la estructura misma del Estado. Mientras la política tiende a organizar una unidad social mediante el derecho, el Estado es esta misma unidad social organizada jurídicamente. El derecho regula y constituye al poder político, pero el poder político define y sanciona al derecho. Para imponer su orden, el poder político necesita al derecho, pero el derecho no podría estar vigente sin un poder que le definiera y le garantizara. El Estado puede establecer su potestad de imperio porque establece normas y las hace observar aun coactivamente. El derecho, a su vez, no puede realizarse plenamente si no está apoyado en la fuerza y en la autoridad del Estado que lo haga respetar –si es preciso *manu militari*– donde y cuando no se cumpla espontáneamente. *Entiendo por derecho una regla de vida social, una ordenación positiva y justa, establecida por la autoridad competente en vista del bien público temporal. Entiendo por política la actividad que crea, desarrolla y ejerce el poder orientado al bien común.*

Derecho y política son ingredientes esenciales de la estructura estatal. Derecho y política, cuando lo son de verdad, proclaman la fuerza de la verdad por encima de la verdad de la fuerza. Esa fuerza de la verdad

que implica confianza en los valores espirituales, como arma política, es decir, confianza en el amor y la paciencia.

La política del amor y la humanización de la política por el amor no han sido empleadas aún en una escala lo suficientemente amplia como para poder operar una verdadera revolución en los métodos políticos. Tal vez este camino, en ocasiones, pueda conducir al martirio; pero jamás nos inducirá al asesinato. Cuando la política del amor –política sin enemigo– vivifique la estructura del Estado habrá comenzado una nueva era en la historia: la era de la socio-síntesis pacífica y amorosa. Y si no ocurre así, ¿quién podrá predecir cuál será nuestra suerte, armados como estamos con las fuerzas elementales de la naturaleza y sin otra defensa sino el temor, el "suspenso" atómico prendido a las entrañas, que por ahora nos mantiene más o menos inmovilizados? Mientras tanto, seguimos en vilo, con tensión intencional que va de la estructura real a la estructura ideal del Estado. Pero esta estructura ideal del Estado –¿por qué no recordar el yo ideal que modela al yo real?– es plenamente configuradora. El futuro de la estructura existencial del Estado no es fatalidad, sino historia responsable.

Capítulo 5

POLITOLOGÍA Y POLITOSOFÍA

LA DIMENSIÓN POLÍTICA DEL HOMBRE

La política no inventa la dimensión política del hombre, sino que la toma tal como la da la naturaleza. En el ser del hombre yace su dimensión política. Ser complejo y plural en dimensiones, cuya vida individual y colectiva es creación libre y constante. Ser inserto en circunstancias concretas, en situaciones singulares, en relación constitutiva con personas y cosas. Ser insuficiente que se gana por la plenitud subsistencial en un mundo contingente. Ser que se sirve de las cosas –minerales, plantas, animales, cosmos– y convive con los otros hombres. Difícil convivencia que ha sido interpretada desde posiciones antagónicas. La versión pesimista de la convivencia humana nos presenta la relación de lucha del hombre contra el hombre, como el pez grande en pelea con el pez chico, según el texto del poema indio, o como la guerra de todos contra todos (*bellum omnium contra omnes*) en donde el hombre se convierte en el lobo del hombre (*homo homini lupus*) según la expresión hobbesiana. Hay otra visión más positiva que encontramos en los libros sagrados del oriente, en la filosofía griega y en el mensaje cristiano. Se trata de la "sociabilidad amistosa y benéfica" que Séneca formula en frase lapidaria: *Homo homini sacra res*. No se trata, tan sólo de una constante de su esencia que encontramos en el vivir empírico de los hombres, sino de un imperativo ético que marca la vocación humana.

Convivimos necesariamente porque no somos simples vivientes, sino convivientes *a radice*. Convivimos con la mujer, con los hijos con las domésticas, con los amigos, con los funcionarios, con los discípulos, con los extranjeros, con los conciudadanos... Convivimos para satisfacer las necesidades cotidianas de existencia y para perpetuarnos, para agruparnos en sindicatos, clubes, sociedades anónimas, asociaciones civiles,

municipios, Estados e iglesias. Al hombre no le basta convivir, sino que ha de convivir bien con arreglo a su esencia. "De donde se sigue –dirá Aristóteles– que la ciudad es una de las cosas naturales y que el hombre es por naturaleza un animal social."[1] He aquí el *anthropos zoón politikón* que es la forma más elevada del animal social. A la sociabilidad política llegamos por la palabra mensajera de la verdad y del amor, pero también portadora de la mentira y del odio.

En la visión pesimista y en la visión positiva de las relaciones humanas encontramos afirmada, de una manera o de otra, la ineludible dimensión social y política del hombre. Porque es un hecho incontrovertible que el hombre está ordenado al hombre por su desamparo ontológico y por su afán de plenitud subsistencial. Hasta para unirnos con Dios necesitamos de la ayuda de los otros hombres. La indigencia de compañía no significa, en manera alguna, que todo el desenvolvimiento del hombre quede supeditado al de la realidad colectiva. El vínculo político hay que considerarlo más como condición expansiva de la personalidad del hombre que como condición limitante.

El supremo destino se alcanza a través de la comunidad política. Cada uno logra su bien propio en la medida en que cumple su cometido en el bien común, es decir, en el conjunto organizado de las condiciones sociales para que florezcan las personalidades singulares e intransferibles. Nuestra integración en la comunidad política tiene, en este sentido, un carácter inexorable. En la comunidad política todos somos naturalmente consocios. Podemos conjugar nuestra inteligencia y nuestro amor o podemos atacar antinaturalmente la sociabilidad política, pero no podemos abdicar de nuestra dimensión política. No es que nos ordenemos al todo político en todas nuestras dimensiones. Es que la categoría de servicio a la comunidad debe realizarse para ser hombres en plenitud.

La dimensión política del hombre tiene un fundamento moral. Tenemos el deber de seguir nuestra inclinación natural a la sociabilidad política. Si el hombre es por naturaleza político, debe empeñarse libremente en la buena convivencia política. El *sequere naturam* de los estoicos reviste, en este caso, el carácter de exigencia primaria. La ética política fluye de la óntica política.

El poder no es mera invención del hombre, sino necesidad de la naturaleza sociopolítica del ser humano. Y esta naturaleza proviene de quien hace que haya naturaleza sociopolítica, de la suprema realidad irrespectiva. El fin del poder no puede desvincularse del poder mismo. Hay poder para la felicidad temporal y la paz de la convivencia. Por la felicidad temporal y la paz de la convivencia se propicia la consecución de la última vocación de cada hombre.

[1] Aristóteles. *Política*, Lib. I, caps. 1 y 2, Instituto de Estudios Políticos, Madrid.

Entre el hombre y las cosas se da una relación de dominio. Entre los gobernantes y los gobernados –personas librevolentes con igualdad esencial de origen, de naturaleza y de destino– se da una relación de imperio político radicalmente distinta del dominio cósico. El vivir humano ordenado políticamente exige unidad y jerarquía sin despotismo.

Si el hombre es –ontológicamente– animal político, la política es –ética y jurídicamente– derecho y deber del hombre. No somos miembros inertes de la comunidad política, sino miembros vivos, participantes, libres, creadores. Anhelamos una socio-síntesis pacífica y amorosa que integre a los hombres como señores de sus propios destinos y copartícipes de las dichas y desdichas de la comunidad política. Por ser convivientes somos copartícipes en la paz y en la suficiencia de la comunidad política. El bienestar colectivo no es ajeno al bienestar personal. Tenemos el derecho de participar en él y tenemos el deber de forjarlo. Poder cumplir con un deber natural es también un derecho.

La igualdad esencial y la libertad radical de todo hombre es cohonestable con la jerarquía funcional y orgánica de la comunidad política. Somos específicamente iguales, pero individualmente desiguales. De ahí la distinción entre hombres que mandan y hombres que obedecen, hombres que dirigen y hombres que ejecutan, hombres que iluminan la esencia, los fundamentos y los fines de la política y hombres que hacen política. El resultado –si las cosas marchan bien– será una solidaridad y una libertad final en la comunidad humana integrada. No habrá justicia en la comunidad, mientras sus miembros no tengan la oportunidad de ejercitar el derecho y el deber de contribuir activamente a la configuración y funcionamiento de la estructura estatal. La paz social y el bienestar común es tarea de todos, no sólo de los gobernantes. La participación activa en la constitución del poder político excluye la deserción cívica, las discriminaciones de cualquier tipo y las limitaciones circunstanciales. Como pueblo, todos integramos un cuerpo político que debiera ser activo y creador. Como pueblo, todos tenemos el derecho de vigilar la acción de gobierno, de ser oídos, de expresar opiniones y de conocer los resultados de la acción gubernamental. Como pueblo, todos tenemos derecho a ser copartícipes en las transformaciones de las estructuras sociopolíticas que no respondan a la justicia y al bien público temporal. Como pueblo, todos tenemos derecho a contar con garantías jurídico-políticas eficaces. Hasta ahí se extiende la dimensión política del hombre.

Esencia de la Politicidad

En la interacción de los hombres no cabe prescindir de personas que, investidas de autoridad, coordinen y encaucen la vida social. Para afian-

zar el orden –adecuada disposición de personas, grupos e instituciones al bien público temporal– sólo dos medios existen: el amor y el temor.

En la vida social nos encontramos con relaciones, situaciones y procesos cuyo sentido intencional se refiere a lo político. Lo social subyace a lo político. Lo político organiza lo social y de este modo lo completa. Pero este complemento –o especificación– no significa, en manera alguna, absorción. Por el contrario, el Estado y las realidades políticas quedan siempre al servicio de la sociedad, de los grupos y, en última instancia, de la persona. Porque son las personas –nunca las instancias transpersonales– las que sienten hambre, sed, frío, penuria... Son ellas las que anhelan justicia, paz y libertad... ¿Quiénes les van a proporcionar esos bienes materiales y espirituales necesarios para la subsistencia? ¿Cómo tener acceso a una vida digna? ¿De qué manera conservaremos y acrecentaremos el bienestar colectivo? He aquí formuladas tres interrogantes que conducen al concepto radical de lo político.

El adjetivo "político" y el sustantivo "política" provienen, etimológicamente, de la palabra griega *polis*. Y *polis* significaba, para los griegos, la comunidad autosuficiente, autártica, perfecta. Norma integral de convivencia y ciudad-Estado. Del vocablo *polis* deriva el término *politeia*, una de las palabras más venerables del vocabulario occidental. La *politeia* platónica –conocida en castellano por el nombre de República– hace referencia a la constitución política, a las formas de gobierno, a la condición cívica, al derecho, a la conducta de los ciudadanos, a la preparación para la vida virtuosa y al fin social feliz. La expresión sociedad política –empleada con espuria sinonimia como Estado– significa "un haz de instituciones" que gobiernan la sociedad. Entre esas instituciones se cuenta, de manera primordial, el Estado-poder –parte de la sociedad política– que sirve al bien público temporal. Pero la sociedad política agrupa también en su seno a los grupos de influencia, a los partidos políticos y a la opinión pública como fuerza política difusa. Lo político es anterior al Estado moderno que data del Renacimiento. Los grupos o fuerzas colectivas que ejercen poder, están dentro de la politicidad desde el momento en que obtienen un mínimo de influencia social. *El poder organizado estatalmente* no es todo el poder aunque sea el poder superior.

¿Qué es la politicidad? ¿Cuáles son los grandes temas de la política? ¿Cómo está constituida la realidad política?

Hay en el *estar-todos-juntos* una actividad humana específica que apunta intencionalmente, mediante el poder, hacia un orden de convivencia libre que permita cumplir los destinos humanos. He aquí la esfera de la politicidad. La actividad política afecta a la comunidad entera. Los actos políticos obedecen a un proyecto social y se cumplen en un ámbito espacial de validez normativa. La idea de derecho, que se propo-

ne realizar el proyecto social de convivencia, no elimina, del todo, la violencia, la arbitrariedad, el odio destructor; pero les pone sitio, por lo menos, desde la fortaleza de su justicia. Imposible desconocer la oposición de amigo y enemigo que existe en la realidad social. ¿Vamos, por ello, a reducir la política a puro antagonismo? ¿Acaso no hay fenómenos de colaboración? Basta con suponer la lucha sin darle estatuto constitutivo. Supongamos que "enemigo es una totalidad de hombres situada frente a otra análoga que lucha por la existencia" (Karl Schmitt). De esa premisa no cabe concluir que la acción política renuncie a concertar voluntades. Más aún, el político genuino actuará para inclinar voluntades ajenas en favor de la realidad social organizada conforme a un plan. Se trata de una técnica de armonía –"tejedor de hilos humanos" le llamó Platón al político– y no de una técnica de enemistad. La existencia de toda la sociedad política depende de ese arte de agrupar y no de dividir. La buena política construye y consolida la sociedad. La mala política destruye y pulveriza la sociedad.

La politicidad deriva de la sociabilidad como propiedad que dimana de la esencia. No se puede convivir socialmente sin ordenación jurídica y sin organización política. Decir gobierno, mando, dirección hacia el bien público es decir política. El fin político no es privativo de grupos ni de personas, sino que es público. Y como fin público compendia o resume los otros fines comunes en amplia y ajustada vinculatoriedad social.

Lo político no aparece súbitamente como una suma de actividades individuales. Cualifica el poder en la totalidad de las relaciones sociales y de los fines. En la suprema y estable síntesis agregativa de voluntades, el poder político asume una función de armonía, de planificación y de plenitud. Los poderes sociales de los individuos y de los grupos nunca asumen esa función integral armónica.

La *politología* puede estudiar el comportamiento político y las estructuras políticas. Cuando investiga el comportamiento político examina la actuación dirigida a conquistar y mantener los puestos de autoridad en incesante esfuerzo por la irradiante potestad política. Cuando investiga las estructuras políticas examina la realidad –económica, social, tecnológica– sobre la que el político se limita a operar. Trátase de mensurar y evaluar las fuerzas vivas en presencia –grupos de presión o interés– y las posibilidades que surgen de esas energías grupales en actividad. En todo caso, la politología es una ciencia positiva que conoce la realidad política –estructura y comportamiento– por principios próximos, por causas segundas. Positividad no quiere decir, en este caso, apariencia formal, sino concepto científico-particular verificable en la experiencia, datos mensurables y observables sobre la política. Trátase de una idea fenomenalizada, sin referencia expresa a una última realidad ontológica.

La *politosofía* –permítaseme introducir este neologismo que juzgo indispensable– es una ciencia metafísico-axiológica que nos brinda los caracteres esenciales e intrínsecos (aunque no sean visibles y tangibles) y la densidad inteligible y teleológica de la realidad política. Decir *politosofía* es decir sabiduría política. Pero adviértase que hablamos de esa sabiduría humana impregnada de docta ignorancia. De todas formas es una sabiduría política, hecha por hombres y para hombres, que trata de ofrecernos una explicación fundamental de la realidad política entera y un conocimiento vital de los últimos y más significativos problemas políticos.

ÁMBITO DE LA POLITOLOGÍA

La politología trabaja con hechos observables, material empírico sobre el que descubre generalizaciones y nexos causales. Forja hipótesis susceptibles de comprobación, y las verifica. Nos describe *cómo es* la política y *cuál es* su función, pero no aborda el *porqué* de la política y su último *para qué*. Partiendo de la realidad empírica observable establece una tipología de estructuras y funciones. Su casuismo de la realidad empírica le ha llevado al hiperfactualismo, en algunos casos, aunque hoy se reacciona y busca conjugar práctica y teoría.

La politología es una ciencia social en contacto fecundo con la sociología, con la economía, con la estadística, con el derecho, con la antropología, y con la historia, con la psicología social... La politología –ciencia política de síntesis– tiene un objeto unitario (estructura de la realidad política y comportamiento político conocidos por razones próximas o causas segundas), aunque pluridimensional. Al lado de la politología figuran varias disciplinas políticas especializadas –que los anglosajones denominan *middle range theories*– y que se ocupan de las ramas fundamentales del conocimiento político –tal es el caso de la cratología– o sirven de vínculo entre la politología y las restantes ciencias sociales.

Sobre la plataforma común de la politología –ciencia política unificada– pueden cultivarse las ciencias políticas especializadas: sociología política, psicología política, derecho político, historia política, economía política, demografía política, etnología política, antropología política, literatura política, cratología política, etc. Sin un conocimiento fundamental de la realidad política no cabe emprender una investigación política especializada. La cratología política se formula tres grandes interrogantes: ¿quién manda?, ¿cómo manda?, ¿para qué manda? Pero esta trilogía temática supone saber qué es la autoridad y el poder político, cuál es la esencia de la politicidad y cuál es la función del mando. Ahora bien, esta temática es propia de la politología.

La política es un saber (politología y politosofía) y un hacer (*praxis*, política). Como forma de actividad, la política es una lucha por el poder organizado. Toda política entraña un equilibrio de tres fuerzas: fuerza de resistencia (orden), fuerza de movimiento y de cambio (libertad) y fuerza de equilibrio entre la libertad y la autoridad (poder). La libertad no puede discurrir fuera del orden porque se aniquilaría. El orden, a su vez, requiere de la libertad para vivificarse, para no aniquilarse. Libertad y orden requieren del poder como salvaguardia, como protección. Pero como no se puede gobernar con la sola coacción y se necesita el orden para adquirir la aquiescencia de los gobernados, el poder implica el orden y la libertad. Vigilar y defender el equilibrio entre libertad y autoridad es postura activa de político diestro. Dentro del marco del Estado se desarrolla la política interna y dentro del marco de la comunidad internacional se desarrolla la política externa e interestatal. Ambas se implican y complican. La titularidad del poder, el ejercicio del poder y el fin del poder pueden abordarse desde el punto de vista empírico y desde el punto de vista axiológico. La politología se pregunta: ¿Quién manda?, ¿cómo manda? y ¿para qué manda?, desde el orden fáctico o existencial, sin cuestionarse quién *debe* mandar (problema de legitimidad y de vocación política), cómo *debe* mandar (problema de prudencia política) y para qué *debe* mandar (problema de los fines últimos). La politología se limita a estudiar científicamente la realidad política sin hacerse cargo de la suprema causa eficiente y de la suprema causa final. Es un estudio sistemático de las funciones del estado, de los grupos de influencia y de la administración de los asuntos estatales.

La política es *ciencia* y *praxis*, *conocimiento* y *comportamiento*. Como ciencia, la politología estudia la realidad política tal cual es, el gobierno interior y exterior de las sociedades. Discrepo de Jean Dabin cuando identifica la ciencia política con la ciencia del Estado. La ciencia política abarca mucho más que la ciencia del Estado. No tan sólo porque existe una política internacional, sino porque dentro de la misma política interna la ciencia política estudia relaciones, agrupaciones, poderes, instituciones, partidos, sucesos, ideas, fuerzas; revoluciones de índole política que rebasan la estructura del Estado, aunque se relacionen con ella. Hay factores humanos, económicos y sociales que condicionan la existencia de la realidad política. La politología sólo contempla los valores como hechos objetivados en una realidad política, sin formular criterios normativos, sin valorar y encauzar los comportamientos políticos. Tampoco elige los medios más apropiados para acercar al ideal político una sociedad empíricamente dada.

La nueva ciencia política, enraizada en un empirismo metódico, usa métodos de observación, precisa la terminología, estudia la dinámica de grupos, procesos políticos y sistemas dados en el mundo actual. Busca la

exactitud y la probabilidad. Tiene por objeto la sociedad política y no sólo el Estado.

ÁMBITO DE LA POLITOSOFÍA

El significado de la politosofía, y su grado de interés, sube de importancia, en nuestros días ante una tecnoestructura política desorbitada y ante un leviatán contemporáneo que nos manipula con la "sabia" impasibilidad de las computadoras electrónicas. Las calculadoras electrónicas pueden suministrarnos un arsenal inmenso de datos, pero no pueden decidir por sí mismas la conservación o el cambio del *status* político. Lo mejor y lo peor, en materia política, lo deciden los hombres, nunca las tecnoestructuras. El conocimiento del bien –y del bien común, en particular– es indispensable para la genuina decisión política. La politosofía hace explícita la meta de adquirir el conocimiento de la sabiduría política. Profundiza hasta las raíces de la politicidad y lleva la temática política hasta los últimos fines de los convivientes. Su temática se identifica con su meta: la máxima aproximación a la sabia convivencia política de los hombres.

La politosofía no puede ignorar los grandes objetivos políticos de la humanidad: libertad y autoridad. Pero sabe que este difícil binomio sólo funciona con amor y con prudencia. Si exageramos la libertad en mengua de la autoridad –por desamor hacia los demás y hacia sí mismo– caemos en el libertinaje y en la anarquía. Si exageramos la autoridad en perjuicio de la libertad –por desamor hacia los prójimos gobernados– caemos en tiranía y en totalitarismo. La dosis de libertad y la dosis de autoridad en la vida política no pueden calcularse en computadoras. Sólo la prudencia política puede dosificar, a diario, las magnitudes de autoridad y de libertad que se requieren en un pueblo y en un momento determinado.

La politosofía se acerca más que la politología a la esencia, a los fundamentos y a los fines de la política. Como búsqueda de la verdad política no se queda en el conocer-la-verdad, sino que se afana por estar-en-la-verdad. Pero como es una sabiduría humana de la política, la politosofía no se siente poseedora –de una buena vez y para todas– de la verdad absoluta. La verdad política se profundiza en el tiempo y en la historia.

La politosofía se ocupa del todo de la política que inserta en la habencia: totalidad de cuanto hay en el ámbito finito. Si la filosofía es búsqueda de lo universal en cuanto universalizable, conocimiento fundamental y metódico del todo como conjunto, la politosofía se interesa en "todas las cosas" políticas para relacionarlas con el hombre, con el mundo y con el ser fundamental y fundamentante. Cuando utilizo la

expresión "todas las cosas" políticas no me refiero a un puro éter o a una oscuridad irredempta en que sea imposible todo discernimiento, toda distinción de partes. Al hablar de "todas las cosas" políticas aludimos a los problemas y a los temas capitales de la política: adquisición del poder, ejercicio de la autoridad, bienestar colectivo, exigencias racionales de la estructura sociopolítica, solución de conflictos de intereses en vistas de la finalidad social, utilización de las energías sociales para promover el desarrollo del bien público temporal, búsqueda de la justicia y promoción de una socio-síntesis pacífica y amorosa.

Estos problemas y estos temas en su totalidad integran "el todo" como conjunto por el que se interesa la politosofía. El rasgo que distingue a un politósofo es la docta ignorancia de cepa socrática. No elude las grandes cuestiones de la política ni desprecia los problemas que no puede solucionar. Aunque a veces no sobrepase el estadio de la discusión, siempre intentará sustituir el nivel de opinión por un nivel de conocimiento filosófico sobre la esencia de lo político.

"Lo político está sujeto por naturaleza a aprobación y a desaprobación, aceptación y repulsa, a alabanza y crítica. Lleva en su esencia el no ser un objeto neutro; exige de los hombres la obediencia, la lealtad, la decisión o la valoración. No se puede comprender lo político como tal, si no se acepta seriamente la exigencia implícita o explícita de juzgarlo en términos de bondad o maldad, de justicia o de injusticia, si no se le aplican unos módulos, en suma, de bondad y de justicia. Para emitir un juicio razonable se deben conocer los verdaderos módulos. Si la filosofía política quiere encuadrar acertadamente su objeto –apunta Levy Strauss– tiene que esforzarse en lograr un conocimiento genuino de esos módulos. La filosofía política consiste en el intento de adquirir conocimientos ciertos sobre la esencia de lo político y sobre el buen orden político o el orden político justo."[2] Óntica y axiología de lo político en esfuerzo consciente, coherente, continuo por llegar a la verdad con certeza. Los politólogos suelen pensar –¡grave error!– que sólo necesitan, en materia filosófica, de la metodología o lógica. Ignoran o pretenden ignorar que su ciencia política se apoya –explícita o implícitamente– en una óntica y en una axiología de lo político. La *praxis* política está entremezclada de simples opiniones y de verdaderos conocimientos políticos. La vida política cotidiana está llena de errores, suposiciones, creencias, prejuicios, predicciones. Pero hay en ella, también, hombres que se dedican exclusivamente a la tarea de recoger y asimilar el conocimiento científico sobre lo político. Lo que verdaderamente escasea es el politósofo que emita juicios de valor y nos ilumine en el perenne esfuerzo del hombre por conseguir una morada en la que pueda ser él mismo y convivir frater-

[2] Levy Strauss, *¿Qué es filosofía política?* Ediciones Guadarrama, pág. 14.

nalmente con sus semejantes. Una ancha y hospitalaria morada que dé albergue a todos los proyectos humanos y nos permita decir nuestra palabra leal.

La ciencia política o politología no puede pronunciarse sobre si ella misma es buena. Los politólogos que pretenden eludir la axiología con una curiosa "ética avalorativa" emiten implícitamente juicios de valor al estudiar los fenómenos políticos más importantes: formas de gobierno, legitimidad del poder, grupos de presión, sistemas electorales, etc. Si se admite que lo político tiene un fin –y toda actividad consciente del hombre lo tiene–, se tiene que admitir una pauta a cuya luz se juzgarán las instituciones y las actividades políticas.

La creencia de que el conocimiento científico particular es la forma suprema del conocimiento humano lleva aparejado el olvido –cuando no el desprecio– del conocimiento filosófico. "El acontecimiento fundamental del año 1933 –afirma Levy Strauss refiriéndose al advenimiento de la era hitleriana en Alemania– vendría a probar, si es que esa prueba era necesaria, que el hombre no puede dejar de plantearse el tema de la sociedad buena y que no puede tampoco liberarse de la responsabilidad de dar una respuesta, remitiéndose a la historia o a cualquier otro poder distinto de su propia razón."[3] Ninguna cratología, ninguna ciencia política ayuna de verdadera sabiduría podrán eliminar y sustituir a la politosofía. La política no queda desfigurada, tan sólo, por la politiquería. Queda desfigurada también –y de manera más peligrosa– por la desfiguración técnica encubierta con razones de eficacia.

La politosofía se apoya en la antroposofía. Y la antroposofía descansa en la metafísica integral, esto es, en la teoría de la "habencia" (totalidad de cuanto hay en el ámbito finito y fundamento de esa totalidad).

POLITOSOFÍA Y POLÍTICA

La politosofía es una visión primera de la política, una concepción, a la vez viva y teorética, que posibilita la edificación, sobre ella, de las ciencias políticas particulares. Sobre esta rica y previa visión de conjunto, podrán los científicos de la política y los políticos manejar el arsenal inmenso de datos almacenados en un archivo muerto. Una politosofía auténtica es, cabalmente, transfiguración del estado pasional del partisano político, superación del momento psicológico en la objetividad del problema que, como tal, no resulta en absoluto menos íntimo a la conciencia, ni menos personal y doloroso. Querer reducir toda la realidad de la política a un momento de la existencia estatal o internacional es como pretender cubrir el mundo con una gota de agua. El existencialismo

[3] *Ibídem*, págs. 34-35.

inmanentista reduce la política a pura existencialidad. Todo se hunde en lo finito del momento político y desaparece la posibilidad de fundar valores objetivos. Por este camino llegamos a la negación de la política en lo que ésta tiene de universal y objetiva. De ahí la imperiosa necesidad de construir un conocimiento supraempírico y suprahistórico –sin desconocer la experiencia y la historia– que estudie la estructura esencial y el sentido de la política en todos sus estratos.

Mi propósito fundamental ha sido el de ofrecer las bases y las líneas directrices de una politosofía –tarea primerísima, requerida por nuestro tiempo– concebida como prolegómeno de toda fenomenología política. Abundan los análisis fenomenológicos –agudos y provechosos– sobre la política, pero échase de menos una politosofía que pueda servirles de fundamento y de guía. Si no se emprende la tarea de determinar la estructura esencial y la finalidad de la política en su integridad, hay el peligro de perderse en un mar de confusiones. No basta señalar cómo funciona la política, menester es precisar su relación con la realidad última metafísica y buscar el sentido ético de la actividad política.

La politosofía es una ciencia viva y teorética que se rige por conceptos universales, fines objetivos, un orden inmanente y una finalidad concretada en la vida sociopolítica del hombre. Es imposible desconocer las formas históricas concretas de las instituciones políticas –los *singularia*– porque sin ellas no podría elevarse a la idea, al orden necesario, a las normas críticas para cualquier sistema político concreto. Pero esas formas históricas concretas de las instituciones políticas sirven como material para extraer el principio universal inmanente. La politosofía ofrece solamente la urdimbre de los principios generales sobre la cual la política, como un arte arquitectónico, guiada por la prudencia, construirá el orden concreto temporal y mutable.

Pedir a la politosofía la solución de cada caso político en el orden concreto siempre cambiante es confundir su naturaleza con la *praxis* política. Pedir al político práctico que prescinda de las luces de la politosofía y que arregle el caso concreto como mejor le convenga, es caer en oportunismo ciego a los valores éticos, en maquiavelismo o inmoralismo. El dirigente político soluciona las situaciones concretas en las que tiene algo que hacer u omitir. Pero la trama de principios y normas se la brinda el politósofo. El político puede y debe elegir los medios prácticos, pero debe instruir su conciencia y pedir luces a la ciencia. Así forja su propia responsabilidad –de político y antes que político, de hombre–, guiada por la prudencia. Político que no se guía por la prudencia es un político malo que hará mala política.

"La prudencia y sus clases, *prudencia regnativa,* necesita dos cosas: el conocimiento de los principios de la razón y el conocimiento de la situación actual, los medios apropiados, la experiencia y los consejos de

los técnicos sobre lo que debe hacerse *hic et nunc* para la realización de los proyectos inmediatos que se ofrecen al político en orden a la realización de los fines últimos de la vida política: orden, paz y justicia. Así, la filosofía política y la política en cuanto arte se coordinan recíprocamente. La filosofía política elabora los principios, las normas críticas para la acción política, los fines últimos, la trama. No es de su incumbencia, en primer término, juzgar sobre la congruencia de los medios, su valor técnico, su relación con otros campos de la vida humana, social y espiritual, aunque su tarea consista en señalar los medios que son intrínsecamente malos, injustos e inmorales. La valoración positiva de los medios para un fin éticamente positivo –advierte Heinrich A. Rommen– debe afectar en primer lugar al jefe político, y la crítica técnica de tales medios al científico político."[4]

Son la politosofía y la politología las que se refieren a lo universal; la política se refiere al presente, a la situación contingente, a la elección de los nuevos medios adecuados al problema que se vive y a los fines inmediatos. El mundo del político es el de los *agibilia*. Lo podríamos comparar con el práctico de la navegación que lleva el barco a buen sitio para que no encalle. Cuando los prácticos de la política actúan sin consideración a la politosofía y a las normas éticas inmanentes de su actividad, se comportan como bárbaros que atropellan la sabiduría, la ciencia y los sentimientos éticos del pueblo.

La comunidad política no es un mero hecho, una mera fuerza natural ciega. La comunidad política existe por los continuos actos políticos. Una politosofía no es ni puede ser un estudio metafísico de la política en la vida social. La óntica política en la vida social no es algo inerte, sino vida activa, vida práctica, vida ética... La politosofía mira necesariamente un existir político concreto, libre y racional. El orden del fin ha de realizarse aquí y ahora. La ética es una prolongación de la metafísica. La naturaleza de la política es también su fin, su razón práctica.

No han faltado politólogos que quieran reducir la política a pura ciencia positiva con métodos inductivos, estadísticos y estudio comparativo de los hechos. Imitan los principios de las matemáticas y de las ciencias naturales, sin advertir la peculiaridad de lo específicamente político. Lo más que obtienen son generalizaciones y tipologías; nunca normas para la acción ni criterios axiológicos. Las cifras globales no suplen los criterios axiológicos. El cazador de minucias puede acumular una gran cantidad de hechos individuales y transitorios, pero no puede llegar a una metafísica y a una ética políticas. La politosofía y la politología, en cambio, conducen hacia el "deber ser" como base de la política.

[4] Heinrich A. Rommen, *El Estado en el pensamiento católico*, traducción de Enrique Tierno Galván, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, pág. 69, 1956.

Porque, ¿acaso la política no es un sistema de actos humanos –cualificados– realizados por medios buenos o malos para un buen o mal fin común?

La politosofía no es un pensamiento en el vacío; tampoco una mera deducción geométrica racionalista de proposiciones desde ciertos presupuestos o axiomas innatos. Es pensamiento reflexivo sobre el material de los hechos y de las ciencias políticas, que nos ofrece un saber y un sabor de ultimidades. Lleve a la politosofía por la razón teórica y práctica, por la experiencia y por el amor al bien común.

ETHOS Y CRATOS

La autoridad –en sentido jurídico– es el derecho o la facultad de gobernar. El término latino *potestas* designa este derecho o facultad. En sentido antropológico y moral, la autoridad es el modo de ser de una persona que suscita natural acatamiento. Es lo que entendían los romanos por la palabra *auctoritas*.

El poder es la efectiva capacidad de mandar en el mundo de la praxis. Trátase de un hecho. Pero este hecho no carece de implicaciones y complicaciones jurídicas. Se puede tener poder sin tener autoridad y se puede tener autoridad sin tener poder. Cabe una tercera posibilidad: tener autoridad y tener poder. Es el ideal de todo gobernante.

A mayor autoridad menor uso del poder; a mayor uso del poder menor autoridad. He aquí una ley que podríamos formular para la politología.

Si la autoridad existe en el marco jurídico, no cabe hablar, en rigor, de autoridad legítima, puesto que siempre se trata de un derecho o facultad de gobernar. Una "autoridad ilegítima" no es, en puridad, una autoridad sino una pseudoautoridad, un cacique sin credenciales, un asaltante del poder.

Ahí donde hay sociedad ahí hay autoridad. *Ibi societas ibi auctoritas*, podríamos decir parafraseando a Cicerón. Más aún, ahí donde hay sociedad, hay –debe haber también– una efectiva capacidad de mandar, esto es, un poder.

¿Cuáles son los títulos de legitimidad de un poder? ¿Cuándo puede afirmarse que el poder se convierte en autoridad? He aquí formuladas dos importantes interrogantes que ponen de manifiesto la esencial relación entre *ethos* y *cratos*.

Se ha dicho –y con razón– "que si la autoridad sin poder es anarquía, el poder sin autoridad es despotismo". Pero vayamos al fundamento de la legitimidad del poder. El poder es legítimo, desde el punto de vista de la *causa eficiente*, cuando el gobernante ha sido electo por el pueblo o cuando cuenta con el consentimiento tácito popular. El poder es legítimo, desde el punto de vista de la *causa final*, cuando se ejerce para el bien

común. Estamos ante un fenómeno moral de permanencia, de reconocimiento popular. No basta la legitimidad de origen. Hitler la tuvo en 1933, pero careció de legitimidad de ejercicio por la sistemática perversidad de su régimen. Los universitarios alemanes que desobedecieron la tiranía hitleriana y se rebelaron contra ella siguieron la mejor tradición occidental en materia de filosofía política.

Mientras la legitimidad de origen es un asunto de legalidad –mecanismo regulado por la ley–, la legitimidad de ejercicio es la única que en rigor puede llamarse legitimidad teleológica o moral. La falta de legalidad en el acceso al poder puede purgarse cuando el poder se ejerce para el bien común y se cuenta con la aquiescencia popular. El usurpador puede convertirse en gobernante legítimo, pero nunca el tirano de ejercicio. Lo ideal, claro está, es que a la legitimidad de ejercicio se aúne la legitimidad de origen.

El ejercicio del poder adquiere su cabal sentido cuando se pone al servicio de la dignificación de la persona humana. El *cratos* al servicio del *ethos*.

La autolimitación del poder ha tenido diversas motivaciones y modalidades. En la época del absolutismo únicamente la religión contenía al poder. Todo dependía de la conciencia religiosa del soberano. Más tarde se advirtió la necesidad de convertir el poder en algo razonable y justo. La moralización del poder culminó en el Estado de derecho –con la división de las funciones del poder– y en la institucionalización de la oposición. Se comprendió que no bastaba el fuero interno de la moral, que era preciso idear una forma técnica de autolimitación del poder. Entre el "poder de hoy" y el "poder de mañana" se da un *fair play*. La oposición tiene sus derechos y sus funciones. Se cuenta con ella para la democracia en acción. El pluralismo sociopolítico no sólo respeta sino que promueve y garantiza la existencia de grupos intermedios, municipios, sindicatos, asociaciones profesionales. La democratización del poder trata de que participen en el poder el mayor número posible de ciudadanos. Promueve la opinión política extendiendo la información político-económica mediante una vasta red de comunicaciones.

El retoricismo parlamentario, la burocracia organizatoria de los partidos de masas, las oligarquías políticas son obstáculos a las democracias en una sociedad en transformación. La especialización del poder ha llevado a una tecnoburocracia y a un desinterés por la política. La más grave de las actitudes desertoras de la política es la creciente abstención electoral. La sustitución de las ideologías por la real problemática socioeconómica presenta una cara positiva (comisiones especializadas de estudios, equipos de trabajo, planes de desarrollo económico) y una cara negativa (tecnocracia ayuna de sabiduría política, pretendida sustitución del político por el *manager*).

El *cratos* al servicio del *ethos* exige un espíritu de cooperación fraternal en vez de la praxis competitiva. El Estado no existe tan sólo para vigilar la preservación de las libertades sino para realizar positivamente el bien público temporal, para conseguir el bienestar material y la dignificación de todos, para implantar la justicia y la igualdad esencial de oportunidades.

Muy lejos ya del Estado liberal, el Estado de nuestros días está percatado de que le corresponde la dirección democrática de las fuerzas sociales en aras del bien común. Como sujeto de eticidad el Estado imparte la justicia distributiva y promueve la libertad de las mayorías y de las minorías. La lucha por la instrucción del pueblo, la integración de los marginados a la sociedad, las oportunidades de movilidad social, los seguros de paro, invalidez y vejez no fueron tareas estatales de los políticos de los siglos XVIII y XIX. La "ingeniería social" del siglo XX pretende vanamente neutralizar moralmente la esencia de la política para caer en un pantecnicismo. Sin desconocer los condicionamientos técnicos de la ética en la política, cabe señalar –como lo ha hecho José Luis L. Aranguren– que "la eticidad es el origen mismo de esa 'elección' de la organización técnica y sigue estando en su aplicación, en todos los niveles. La *tekhne* aplicada al hombre no es ya pura *tekhne*, sino praxis ético técnica".[5] La importancia insoslayable del punto de vista de los intereses económicos y de la tecnoburocracia tienden a juzgar los problemas políticos en términos económicos o administrativos. Estas implificaciones inaptas para comprender el fenómeno político en su integridad tienen que ser reducidas a sus justos límites. No andamos en pos del "modelo del consumidor satisfecho" (E. Tierno Galván), sino de la democratización real: económica, social y política para arribar a una sociosíntesis pacífica y fraterna.

LA VOCACIÓN POLÍTICA DE MANDO

La vocación no es una simple actitud, sino una atracción que una persona siente por una forma de vida. Las actitudes se controlan, las vocaciones se acatan o se traicionan. Originalmente, en el lenguaje del cristianismo paulino, se nos decía: "Cada uno permanezca en el estado en que fue llamado."[6] En este sentido profundo que derrama la etimología *vocatio, vocationis* (acción de llamar), la vocación es una llamada que se traduce en un impulso interior sentido por el hombre para realizar una *misión* en la vida, de mayor o menor relieve histórico. Para la vocación genuinamente descubierta y aclarada, siempre se tiene talento. Es un contrasentido afirmar –como lo hace Nicolás Abbagnano– que la

[5] José Luis L. Aranguren, *Ética y política*. Ediciones Guadarrama, pág. 232.
[6] San Pablo: *I Corintios*, VII, 20.

vocación es una forma de actividad para la cual el ser humano "puede ser apto o puede no serlo" y que "una vocación, por lo tanto, puede ser también un callejón sin salida".[7] No confundamos la vocación con el gusto. Cuando nos sentimos llamados verdaderamente a una forma de existencia, a un modo integral de propender a la plenitud, es porque podemos realizarlo, o porque corresponde a nuestra cabal naturaleza.

El gobernante o el dirigente político exige condiciones psicológicas y morales que no se dan en todos los seres humanos. El hombre jefe, el hombre capacitado naturalmente para mandar es, en la luminosa imagen platónica, un tejedor de hilos vivos, de hilos humanos que hay que conjugar en bien de todos y de la paz de la *polis*. El arte de gobernar es como el arte de tejer una trama humana elástica y resistente.[8] La vocación de gobernante es una vocación de servicio, una vocación de respeto a la alteridad, una vocación de promoción de bienestar y de paz social para todos. El gobernante auténtico es un realizador de justicia y un promotor de la *humanitas* en la vida social. Difícil tarea que no puede realizarse sin ciencia y arte políticos; sin virtudes morales –la prudencia, ante todo–, sin sentido de tacto y sin conocimiento de las circunstancias históricas y de las situaciones vitales. No resulta fácil saber ponerse al nivel de los que obedecen sin perder autoridad. Saber seguir siendo hombre a pesar de poseer poder político requiere una honda sensatez. A más de las cualidades morales, el dirigente político necesita cualidades psicológicas: saber escuchar, juzgar, decidir y mandar. Cualidades que se adquieren en la experiencia sobre un fondo de aptitudes naturales que no todos los hombres tienen.

El dirigente político no es el técnico en economía o en administración Se puede ser un experto en administración pública sin tener dotes de gobernante. El mando tiene un sentido rigurosamente político y nunca un sentido paternalista. Coordina la acción de los gobernados para promover y asegurar la unidad y el bien público temporal. Pero no se trata solamente de coordinar sino de realizar positivamente la justicia y la paz social que desembocan en el bien común. Y todo ello con llaneza ("¡Llaneza, Sancho, que toda afectación es mala!", advierte Don Quijote). Saber seguir siendo hombre entre los hombres, sin ebriedades del poder, a pesar de poseer imperio. El gobernante tiene que saber estar por encima del resentimiento. El egregio maestro Juan de Avila amonestaba a su amigo el intendente de las tierras de Sevilla, a que pensase que la política es "profesión de hacer bien a muchos aún con pérdida propia; y quien no es rico en amor, vuélvase de esta guerra, que no es para él". Palabras

[7] Nicolás Abbagnano, *Diccionario de filosofía*. Fondo de Cultura Económica, 1963, pág. 1195.

[8] Platón, *El político*, In. II, lect. 5.

de oro, que no tienen desperdicio, y que nos permiten distinguir al auténtico político del pseudopolítico. A la manera platónica, cabría decir: que no ingrese a la política de mando "quien no haga profesión de hacer bien a muchos aun con pérdida propia y quien no sea rico en amor". El gobernante formado ha de tener, por supuesto, preparación técnica, rectitud moral, diligencia. El *ethos* del gobernante se configura con cualidades personales, aptitudes y habitudes, experiencia y conciencia. Aristóteles gustaba de trazar retratos –como el del magnánimo- que tenían valor paradigmático y cumplían funciones modélicas. Mal puede orientarse el gobernante empírico si no tiene en su mente y en su corazón un gobernante ideal. El gobernante ideal debe, ante todo, ser prudente, esto es, saber elegir los medios aptos para conseguir un fin honesto, dirigir bien a los hombres tratándolos con respeto y amor. Pero para dirigir bien a los hombres se requiere conocerlos y tener un sentido realista de las situaciones y de las circunstancias. El catálogo de cualidades que ha de tener el gobernante es muy extenso. No bastan las cualidades enunciadas –prudencia, conocimiento de los hombres, sentido realista–, requiérese, además, prestigio, equilibrio, madurez, independencia, ejemplaridad, observación, carácter, bondad, sencillez. Ha de saber oír, pensar, valorar, dirigir, alegrar, no sobrecargar. El arte de gobernar es el arte de hacerse cargo de los problemas, de innovar, hacer que los otros hagan, saber negar, autorizar... Son señales de buen gobierno: el régimen justo y humano, la satisfacción generalizada, la simpatía a la autoridad, la libertad de acción, la estabilidad, el trabajo serio y alegre, la entrega al cargo. La política, siempre pragmática, es un enfrentamiento con el futuro. El buen político ha de prever y dominar el próximo porvenir. Hombre de su tiempo que sabe instrumentalizar proyectos como representante genuino de pueblos haciendo camino histórico con su andar político.

ESTADO FUNCIONAL Y ESTADO DE JUSTICIA VIVIFICADA POR EL AMOR

Ciertas mutaciones en un sector del universo político –ocaso de las ideologías, pragmatismo, despolitización de la administración pública– han llevado a pensar en una figura estatal enteramente nueva: el Estado funcional. La hipótesis del Estado funcional la formula Georges Burdeau en tres proposiciones: las sociedades contemporáneas altamente desarrolladas parecen haber accedido, en razón de su tecnicidad, a un grado de integración tal que les permitirá asumir el control de su propia evolución; las técnicas parecen ser lo bastante poderosas para subordinar a su servicio los fines del poder, lo que tendrá, como consecuencia, librar a la actividad política de la lucha para concentrarla en la gestión, y finalmente, en tal contexto, el Estado, sustraído a su papel de objeto de la

rivalidad de las fuerzas políticas, parece llamado a convertirse en el instrumento por el que la sociedad existente logrará regularse conforme a los objetivos de desarrollo, crecimiento y expansión que polarizan su dinamismo."[9] Parte Burdeau de una falsa concepción de la política al desvincular el poder de su fin. "La actividad política –afirma– se ordena en torno a dos ejes fundamentales: tomar el poder y ejercerlo."[10] Reducida la política a pura lucha del poder, pasa a postular una nueva exigencia: "que la realización de las tareas gubernamentales ocupe más energías sociales que las movilizadas por el combate para apoderarse del título que autoriza a realizarlas".[11] Lo importante, ahora, no es ya tomar el poder, sino ejercerlo. Todo es cuestión de previsión y cálculo. "Con el progreso de los conocimientos económicos y sociológicos, se ha llegado a deducir de la estructura y los motores de la vida colectiva cierto número de principios o imperativos de los que depende el correcto funcionamiento del conjunto. En adelante, ni la formulación de las normas ni la designación de los objetivos podrán ser consideradas fruto de preferencia o aplicación de filosofías, sino determinadas por la sociedad misma conforme a su propia coherencia."[12] En este determinismo neocapitalista de Georges Burdeau no queda sitio para la libertad gubernamental. El ser social impone sus exigencias racionales y sólo cabe una lectura del texto cifrado. "La apología de la gestión –asegura el politólogo francés– va ligada a la aceptación de la sociedad neocapitalista, tenida por forma ineluctable en la que deben inscribirse los grupos humanos llegados a cierto grado de desarrollo industrial."[13] Pero esta ineluctabilidad de la sociedad neocapitalista concebida por Burdeau es una afirmación puramente gratuita. Estamos de acuerdo, eso sí, en que todos vamos embarcados en el mismo navío, aunque haya viajeros de entrepuente y los haya de toldilla. Si hay una misma meta del viaje, "nada prohíbe extender a todos el confort de unos cuantos". Precisamente la justa distribución de la riqueza impide desvalorizar como pretende hacerlo Burdeau la lucha política. Lo que podemos pedir es una lucha sin odio y sin barbarie. Lo que cabe esperar es una morada en la que el hombre pueda ser hombre –salvaguarda de su vocación singular– entre los hombres. Lo que podemos empezar a edificar es una morada ancha y acogedora, pluralista y democrática que dé cabida a todos los proyectos en un *habitat creador.*

Más allá del Estado funcional, en típica *Aufhebung*, postuló el *Estado de justicia vivificada por el amor.* En ese Estado reconocemos, conser-

[9] Georges Burdeau, *L'Etat*. Editions du Seuil, París, versión española de César Armando Gómez: *El Estado*, Seminarios y Ediciones, Madrid, págs. 148-149.

[10] *Ibídem*, pág. 149.

[11] *Ibídem.*

[12] *Ibídem*, págs. 151-152.

[13] *Ibídem*, pág. 153.

vamos e incorporamos el bienestar (modelo de la sociedad opulenta), el poder (modelo de la sociedad dominadora), la razón científico-técnica (modelo del Estado funcional), la libertad (modelo de la sociedad descondicionada), la información (modelo de la sociedad informada). Todo auténtico valor debe ocupar el rango que le compete. Pero la jerarquización sólo puede lograrse si las cualidades valiosas de los diversos modelos de sociedades políticas se dejan animar por el Estado de justicia vivificada por el amor. La vida social depende, para su cabal desarrollo, de la realización de la justicia, en la totalidad de sus aspectos, y de la práctica de la caridad. Hablo de caridad –*charitas*– en la maravillosa hondura y en la noble unción que derrama su etimología. Los deberes hacia nuestros semejantes no se agotan en las relaciones de justicia. Pero la caridad, que complementa la justicia, no dispensa las obligaciones de esta última. En este contexto, el ejercicio del poder –tan importante para el Estado funcional– sería reducido al estrecho ámbito existencial que le corresponde, permitiendo el florecimiento y la preponderancia de otras relaciones humanas –solidaridad, compañerismo, amistad, admiración compasión– que aún careciendo del *ius imperi* de la *majestas* estatal, nos sitúan más cerca de la *humanitas*. Es la comunión verdadera y no la discordia la que respeta el misterio del hombre.

Entiendo por Estado la agrupación política soberana, geográficamente localizada y organizada teleológicamente respecto al bien público temporal. De esta definición se desprende el insoslayable elemento funcional del Estado: su organización, su voluntad de resultados, su espíritu de gestión. Adviértase, no obstante, que la organización es teleológica y tiene su causa final en el bien público temporal. Y al bien público temporal no se llega si no es por caminos de justicia y de amor. Hasta el territorio cesa de ser un puro "ámbito espacial de validez normativa" para convertirse en casa, en terruño, en *terrapatrum* que permite al hombre habitar humanamente en suelo nutricio. Y el pueblo cesa de ser un abstracto cuerpo electoral, una casa amorfa y neutra, una muchedumbre que aclama al jefe para adquirir tonalidad humana de compatriotas y estilo de vida para realizar un destino en lo universal. Tras el poder del Estado funcional está la energía de una idea. Idea-fuerza que no desconoce las estructuras sociales existentes, con todos sus condicionamientos, pero que las utiliza para un futuro deseable: paz, bienestar, justicia, amor, dignificación. El poder estatal no está encadenado por la sociedad técnica, ni la lógica interna de los mecanismos sociales basta para paralizar la imprescindible autoridad reguladora. El Estado de un pueblo adulto, instruido, prudente y tolerante no puede permitir la resurrección de un despotismo ilustrado ni de un leviatán teledirigido. Los objetivos del Estado no coinciden con los objetivos de la técnica, aunque no los pueda desconocer. La total tecnificación de la

vida colectiva, las doradas perspectivas enlazadas por los futurólogos, urbanistas y obsesos del desarrollo no deben transformarse en una política sin alma, en un instrumento opresor de un conformismo anónimo. El humanismo político exige extender la libertad a todos y hacerla compatible con la libertad de los demás. Ese mismo humanismo político pide, también, que el bien público "prive por encima de las ganancias o beneficios de las grandes sociedades y por encima de un Estado concebido como poder y dominación" (Aranguren). No podemos renunciar a los sistemas sociales de previsión y a la organización social de la democracia política. La sociedad de la abundancia puede proporcionarnos un "cibernántropo" cuyo ideal no pase de la altura de su sombrero. El Estado no está para construir un templo de la concupiscencia, ni los gobernados están para ser manipulados en un gigantesco supermercado cuyos productos basten para colmar el afán de plenitud subsistencial.

Tendremos que hallar nuestra felicidad, nuestro equilibrio, nuestra salvación en las nuevas estructuras –tecnológicas, económicas, sociales–, sin esclavizarnos a ellas. Uno de los politólogos más lúcidos y penetrantes en los Estados Unidos, Michael Weinstein, ha visto, con perfecta claridad, que el sistema político no es autoequilibrante ni autodesenvolvente. A través de los humanos esfuerzos puede adecuarse a los propósitos humanos. *Given a political theory grounded in an ontology of human action, fears that constructive political theory is dead are revealed as unwarranted, and new directions for creation are opened up for inquiry and action*[14] que quiere decir lo siguiente: "Dada una teoría política fundada en una ontología de la acción humana, los temores sobre la muerte de la teoría política constructiva se revelan como injustificados, y nuevas direcciones para la creación quedan abiertas para la pesquisa y la acción."

El hombre está más ligado que nunca a la estructura sociopolítica. De ahí la imperiosa necesidad de motivar el consenso del poder. Poder que ata, liga y obliga a gobernantes y a gobernados. Poder que se constituye –sociológicamente– *en* el consentimiento habitual de los gobernados, pero que adquiere consistencia propia y magnitud objetiva. Por eso vincula a sus propios titulares y suscita obediencia. Obediencia de personas libres y no de la gente. Mando de servidores públicos y no de propietarios del poder. El hombre y los valores para el hombre son finalidades esenciales de la política. El Estado de justicia vivificada por el amor tiene ante sí la egregia posibilidad de ser el órgano de realización de la verdadera vocación humana. En política –iluminada desde la politosofía– no se debe actuar sin justicia, pero no se puede vivir humanamente sin amor.

[14] Michael Weinstein, *Philosophy, theory and method in contemporary political thought*. Scott, Foresman and company, Glenview, Illinois-London, pág. 262

Hasta ahora no hemos ensayado seriamente la unidad del amor y el poder. Esa unidad nos llevaría a una política sin enemigo. Una política que usaría hasta la coacción para remover los obstáculos contra el amor, pero nunca para destruir a quien actúa contra el amor. Una política que intentaría plenificar al hombre, destruir en él lo que se opone al amor, y reunir a los convivientes en sociosíntesis pacífica y fraterna. Una política que no resolvería ninguno de sus grandes problemas si gobernantes y gobernados no los mirasen a la luz de su propio ser y del ser fundamental y fundamentante.

Capítulo 6

ELEMENTOS Y CARACTERES DEL ESTADO

¿QUÉ ES EL ESTADO?

Cuando se trata de precisar el significado de la palabra Estado, se tropieza con una realidad proteica, tornadiza, multifacética. El historiador, el economista, el político y el jurista lo definen desde sus respectivos miradores. Desde el punto de vista histórico se estudia la evolución del concepto entre los diversos pueblos que se registran en el devenir humano. Cuando se contempla al Estado como el vigilante, el regulador y casi el creador de la riqueza social, se está situado en el ángulo económico. Cabe también considerar al Estado desde el punto de vista de las reglas teóricas y prácticas del mejor gobierno y entonces se tratará de un concepto político. Por su parte, al jurista se le presenta la realidad del Estado como las reglas de derecho a las que están sometidos la actividad estatal y los medios jurídicos disponibles para lograr la obediencia de los gobernados por la vía coercitiva.

Una teoría del Estado basada en cualquier exclusivismo en el punto de vista, es falsa por unilateral. Se trata –como bien lo piensa M. de la Bigne de Villeneuve– de una ciencia mixta, mezcla de política y de derecho y de algunas otras ciencias accesorias (economía, historia...). Esto no autoriza, por supuesto, a reducir la teoría del Estado a un derecho político, cuyo estudio no sobrepasa el conocimiento de los principios jurídicos de organización y funcionamiento de uno o varios Estados.

Y ya situados en el terreno de la teoría del Estado, podemos decir que para llegar a una concepción verdadera del Estado, no tomaremos los derroteros de la historia –en otro plano muy legítimos y necesarios– porque nos llevarían a otras regiones en las cuales no se presentaría la esencia misma de todo Estado. Podemos también descartar a la eco-

nomía desde el momento en que el Estado no es una realidad económica. Cosa diferente es que el Estado tenga relaciones con la economía.

Si quisiéramos seguir a los positivistas y nos atuviéramos a los simples fenómenos, nunca llegaríamos a captar la esencia del Estado. Es preciso remontarse a los primeros principios, meditar acerca de la causa formal, material, eficiente y final del Estado, si queremos comprender la realidad estatal íntima y operante. De otra manera nos quedaríamos en la simple constatación de una serie de hechos sin trabazón, sin secuencia, sin relación causal.

Etimológicamente la palabra Estado (*status*) significa situación. Ante una vaguedad como ésta, nadie podría quedar satisfecho. La expresión latina *status republicae* ya es, por su segunda palabra, más significativa; sobre todo desde que la introdujo Maquiavelo.

El Estado se presenta, por de pronto, como una forma de organización de la vida de los pueblos –susceptible de variedades en todo caso– pero siempre con estructuras formales expresables en una tipificación. No estamos ante una agrupación política cualquiera, sino ante la agrupación política suprema.

El doctor Luis Sánchez Agesta, catedrático de derecho político de la Universidad de Granada, define descriptivamente al Estado como "la organización de un grupo social, establemente asentado en un territorio determinado, mediante un orden jurídico servido por un cuerpo de funcionarios y definido y garantizado por un poder jurídico, autónomo y centralizado que tiende a realizar el bien común".

Esta definición la podemos descomponer en cuatro elementos:

1. Un grupo social establemente asentado en un territorio determinado, cuya unidad se funda en datos anteriores a la específica vinculación política que el Estado representa; institución monárquica (Austria, Hungría y Yugoslavia), grupos nacionales (España y Francia), federaciones económicas o de defensa militar (Alemania y Estados Unidos), etcétera.
2. Un orden jurídico unitario, cuya unidad resulta de un derecho fundamental (constitución) que contiene el equilibrio y los principios del orden, y cuya actuación está servida por un cuerpo de funcionarios.
3. Un poder jurídico, autónomo, centralizado y territorialmente determinado. Este poder se define como independiente hacia el exterior y como irresistible en el interior. Es centralizado porque emana de un solo centro claramente definido a quien se refiere la unidad jurídica y de donde parte la actuación escalonada de los funcionarios.

4. El orden y el poder que lo garantizan tienden a realizar el bien común público. Si el hombre es un ser esencialmente moral, también tendrán ese carácter las sociedades en que participa.

"Si prescindimos de la justicia –decía San Agustín–, ¿qué será una banda de ladrones sino una sociedad política en pequeño, y qué será una sociedad política sino una gran sociedad de bandidos?"

Elementos

EL PUEBLO Y EL ESTADO

Sin un cierto número de hombres y sin un territorio delimitado no podría existir el Estado. Jean Dabin habla, por ello, de los elementos anteriores al Estado. Nosotros disentimos de la opinión del conocido tratadista belga. El pueblo no es sólo un elemento anterior al Estado, sino que interviene como elemento de su organización.

Una simple suma de ciudadanos, una muchedumbre humana sin orden alguno, ni unión física ni moral, no puede constituir a un pueblo. El genial Francisco Suárez concebía al pueblo como una especie de "cuerpo místico" constituido por hombres unidos "por especial voluntad o común consentimiento en un vínculo de sociedad para ayudarse mutuamente en orden a un fin político".

Para que el Estado aparezca, es menester que haya un número bastante considerable de hombres –impreciso matemáticamente–, puesto que de otra manera carecería de entidad. Desde el punto de vista sociológico se requiere, además de la determinada cifra de población, una cierta división del trabajo y una cierta variedad en las condiciones de vida. Pero la famosa suficiencia o autarquía –tan cara a los griegos– es, a más de irrealizable por contraria a la naturaleza, peligrosa.

Antes de formar parte del Estado, los seres humanos están unidos entre sí por vínculos de familia y parentesco, de lengua y de religión, de vecindad y de municipio, de profesión y de clase, de relaciones de negocios comerciales; en suma –como afirma Jean Dabin–, "el fenómeno de la interdependencia social bajo sus múltiples formas". Ahora bien, todos estos vínculos que el individuo lleva consigo a la agrupación política suprema para seguir cultivándolos, se imponen al Estado. No tan sólo se trata de respetar estos vínculos, sino de promover las condiciones más favorables a ellos, conformando adecuadamente las instituciones estatales y la política legislativa.

Para agrupar a los individuos en el Estado se ha propuesto, en nuestro tiempo, el principio de la nacionalidad. Sobre los argumentos de tipo

etnográfico ha predominado hoy en día, el criterio de un querer vivir colectivo, de una unión de destino en lo universal. Países como Suiza o como Bélgica manifiestan una clara voluntad nacional, pese a sus internas diferencias étnicas. Sólo que el concepto de nación –muy respetable sin duda– tiene su sitio dentro de los hechos sociales, pero de ninguna manera dentro de lo jurídico.

Las constituciones de los Estados de la antigua Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas sustentaban un Estado de clase. El Estado marxista repudia a toda persona que no sea trabajador, obrero o campesino e inviste de derechos a los trabajadores extranjeros que laboren dentro de su territorio. "Semejante fórmula –como lo han advertido casi unánimemente los grandes teóricos de la materia– sería la negación misma del Estado, pues el Estado, por su fin y por su función, supone esencialmente la unión, la colaboración de clases."

La doctrina clásica escolástica conjuga la multitud con la autoridad, entendiendo por ésta el principio que unifica y ordena a la muchedumbre humana. Así, Suárez decía que ese "cuerpo místico", como uno, debía tener una cabeza y por ella se definía. Según este concepto, el pueblo es población ordenada, comunidad natural y espiritual, pero fundamentalmente política. La concepción orgánica del pueblo lo concibe como "unidad social compuesta directamente de otras unidades inferiores y con la conciencia reflexiva de esta personalidad más perfecta" (Gil Robles).

Hay toda una variedad de conceptos diversos del pueblo en razón de sus funciones.

a) El pueblo como población –concepto cuantitativo– está integrado por los hombres que habitan determinado territorio.
b) El pueblo como masa amorfa y neutra que no participa en las actividades estatales, es un concepto negativo y pasivo. En este sentido hablaba Sieyes cuando consideraba al pueblo como el tercer estado, el de los no privilegiados.
c) El pueblo que aclama conducido por el jefe.
d) El pueblo como sujeto de la opinión pública frente a la actuación de la autoridad.
e) El pueblo como sujeto de decisión a través del sistema de votaciones, esto es, como cuerpo electoral.
f) El pueblo representado, es decir, actuando a través de sus representantes.

Es menester, no obstante, advertir –como lo hace el doctor Sánchez Agesta– que el pueblo sólo puede de una forma muy limitada, realizar estas funciones. El poder y la acción de gobierno es función minoritaria,

obra de la reflexión y la decisión individuales. De hecho la función fundamental que el pueblo realiza en estas diversas modalidades es siempre en cierta manera receptiva y crítica, aprobar o desaprobar los contenidos que se le proponen. Sólo el pueblo representado es realmente capaz de una acción creadora, pero en este caso, claro está que se trata de la voluntad y el pensamiento minoritario de los representantes, no de una verdadera acción positiva de aquel.[1]

¿QUÉ ES LA NACIÓN?

El concepto de nación obedece a raíces mucho más profundas que las del Estado. En tanto que la agrupación estatal puede surgir de la noche a la mañana como resultado de una arbitraria y efímera reorganización, una nación, no, porque requiere una continuidad y una tradición a prueba de vicisitudes históricas, y se mantiene como unidad moral indisoluble.

La voz nación proviene de una raíz latina, y brota en el mundo culto de una universidad medieval para designar a un grupo de estudiantes de origen común.

Mancini –cronológicamente uno de los primeros teóricos de la nacionalidad– sostuvo que la nación "es una sociedad natural de hombres, creada por la unidad de territorio, de costumbres y de idioma, formada por una comunidad de vida y de conciencia social". En su opinión, correspondía a las naciones y no a los estados –constituidos frecuentemente por el fraude y la violencia–, la prerrogativa de ser elevadas a sujetos de derecho internacional. Los diversos factores que contribuyen a formar las naciones, fueron reducidos por Mancini a los siguientes:

a) Naturales (territorio, raza, idioma).
b) Históricos (tradiciones, costumbres, religión, leyes).
c) Psicológicos (la conciencia nacional).

Con frecuencia se emplean las palabras nación y pueblo como sinónimas. Conviene distinguirlas en beneficio de la claridad científica. Por nación se entiende un conjunto de hombres que, hablando la misma lengua, se acomodan a las mismas costumbres y se hallan dotados de las mismas cualidades morales, que los diferencian de otros grupos de igual naturaleza. Estamos, pues, frente a un concepto sociológico. El pueblo, en cambio, es un concepto político. Significa un conglomerado humano unido por un vínculo de sociedad para ayudarse mutuamente en orden a un fin político. Podría deducirse que una nación se halla destinada a

[1] Sánchez Agesta, *Lecciones de derecho político*, págs. 455.

constituir un solo Estado formando una unidad indivisible; mas la deducción no sería exacta por cuanto la historía antigua y la historia contemporánea registran de consuno, naciones fragmentadas en diversos Estados.

Tampoco cabe confundir la nación con la raza. Este último concepto queda dentro del ámbito psicobiológico. En una misma raza se suelen dar diversas naciones con usos y grupos antitéticos, o, por lo menos, desemejantes. Baste citar, como ejemplo, la disparidad existente entre el carácter soñador e idealista del alemán y el carácter práctico y activo del inglés, pese a su común cepa germánica.

Un pueblo es una nación en cuanto es uno frente a otros, "otro" en lo universal. El concepto sociológico de la nación como singularidad de existencia histórica, reposa sobre los pivotes de la cohesión e individualidad del grupo social que le constituye como apto para darse un orden político autónomo.

Renán desecha las teorías naturalistas de la nacionalidad porque bien pronto se da cuenta que la raza, la sangre, el territorio, el idioma, no bastan para explicar los contenidos trascendentales de la nacionalidad. "Una nación –dice el filósofo francés– es un plebiscito cotidiano." ¿Sobre qué objeto recae ese acto espiritual colectivo de adhesión? Para Renán no puede ser otro que el pretérito, la historia nacional, "un pasado de glorias y de remordimientos".

Para el filósofo José Ortega y Gasset, la nación es "primero: un proyecto de convivencia total en una empresa común; segundo: la adhesión de los hombres a ese proyecto iniciativo".

Manuel García Morente señala los errores fundamentales de estas dos tesis y propone a su vez una nueva que superaría a las anteriores. La adhesión plebiscitaria al pasado no tendría eficacia ni virtualidad histórica, viva y activa –sería un mero romanticismo contemplativo–, si no fuera completada por la adhesión a un proyecto de ulterior vida común. Mas, por otra parte, un proyecto cualquiera de futuro no va a recibir, por el solo hecho de ser proyecto futuro, la adhesión plebiscitaria de los nacionales, si no tiene "cierto modo de ser". En realidad la nación no es, pues, el acto de adherir, sino aquello a que nos adherimos. Por encima de la pluralidad de instantes en el tiempo, hay algo común que liga pasado, presente y futuro, en una unidad de ser, en una homogeneidad de esencia. Ahora bien, esa homogeneidad no tiene realmente más que un nombre: *estilo*. Una nación es un estilo: un estilo de vida colectiva. Y estilo es esa rúbrica de nuestro más íntimo y auténtico ser moral; en el fondo de cada estilo individual está latente y actuante un estilo colectivo. He aquí entonces la nación.

No es un mero azar el hecho de que exista una idea española de nación, si se piensa que España ha sido en la historia el primer Estado

nacional. Esta idea española de "nación" tiene una serie de expresiones entre las que seleccionaremos unas cuantas, aparte de las expuestas de Ortega y Gasset y García Morente. No nos detendremos a examinar las definiciones de los eruditos del Siglo de Oro –Nebrija, Covarrubias y Alonso de Palencia– ni las teorías de las diferencias nacionales de Gracián, de Saavedra y de Feijóo, porque desgraciadamente no disponemos del espacio requerido.

La doctrina católica de la solidaridad, le sirve a Donoso Cortés para construir su concepto de nación. "El principio de la identidad nacional –dice Donoso– no significa nada o significa que hay comunidad de méritos y deméritos, de glorias y desastres, de talentos y aptitudes entre las generaciones pasadas y las presentes, entre las presentes y las futuras." Hay un destino histórico nacional del cual respondemos por solidaridad en los tres tiempos.

Un ilustre contemporáneo, en una fórmula feliz, breve y contundente, dijo hace unos pocos años: una nación es una "unidad de destino en lo universal". Frente a la disgregación del particularismo naturalista se afirma la sustancia del pasado y el porvenir alentado en una empresa. La nación no es un contrato rescindible, sino una fundación irrevocable, pero que como entidad histórica, necesita un continuo derramar de simiente en los surcos del destino nacional.

EL TERRITORIO Y EL ESTADO

La concepción geográfica del orden político en que hoy nos basamos, es un hallazgo relativamente moderno. El pueblo llamado a integrar el Estado debe estar establecido permanentemente en un territorio que constituye su patria. Sin este suelo no podría haber Estado. En este sentido ha podido decir algún tratadista que "el Estado es corporación territorial".

Si el Estado se mueve en lo temporal y es cosa de este mundo, no es legítimo, so pretexto de espiritualizarlo o desmaterializarlo, suprimirle su asiento terrestre.

La doctrina geográfica de la nacionalidad y el sentimiento de la patria encuentran sus primeros atisbos en el siglo XVIII. El quebrantamiento de la unidad medieval de la cristiandad en un pluriverso político, fundado en una diversidad de soberanías territoriales y el agotamiento de los espacios ilimitados son los dos hechos que originan la concepción contemporánea del territorio como elemento del Estado.

El estudio de la tierra como habitación de las colectividades políticas (geografía política), y el estudio del Estado como organismo geográfico o fenómeno en el espacio (geopolítica), muestran a las claras la importancia del factor territorial en relación con la realidad estatal.

Antiguamente se consideraba que el príncipe tenía sobre el territorio un derecho de propiedad. Proudhon definió esta relación del territorio con el Estado, como un derecho real de dominio público. Jellinek considera que sólo existe un *imperium* sobre los hombres que les impone una determinada conducta respecto del territorio que habitan. Kelsen –formalista kantiano– define el territorio como el ámbito de validez espacial de un sistema normativo.

Pero lo importante no es determinar la relación general del territorio con el Estado, sino tratar de comprender cómo este elemento se inserta en el cuadro conjunto de la organización.

Respecto de la población, el territorio fija y da forma espacial, e individualiza geográficamente al pueblo que sirve de base a un orden político. En virtud de la doctrina de la indivisibilidad del territorio, cada parte de él se considera como substancia propia de la patria.

Por lo que hace al poder del Estado, el territorio le circunscribe el ámbito de su competencia. Todas las actividades que en él se realicen están sujetas a la preeminencia del poder estatal. El doctor Ruiz del Castillo, catedrático de la Universidad Central de Madrid, distingue como partes del territono la tierra firme, los ríos, el mar territorial, el espacio aéreo, los barcos nacionales y los recintos diplomáticos.

Pero hasta el fin del Estado está condicionado, en parte al menos, por su situación geográfica. De todas maneras, el Estado es, fundamentalmente, formación política y no expresión geográfica o unidad económica. El territorio sirve, eso sí, para asignar al Estado fronteras dentro de las cuales puede ejercer su cometido. Y –como dice un proverbio jurídico– "quien tiene el territorio, tiene al habitante".

El Estado no puede tener un derecho de soberanía (*imperium*) sobre el territorio, porque la soberanía es autoridad y la autoridad no se ejerce sobre las cosas sino sobre las personas. Tampoco cabe hablar de dominio –al estilo del derecho privado– porque el poder que el Estado tiene sobre el territorio es limitado en su objeto, pero general. Tal vez lo más conveniente sería considerarlo –como lo hace Laband– como un "derecho real de derecho público".

EL FIN DEL ESTADO

Ninguna institución humana puede carecer de un fin. Cuantas veces se agrupan los hombres en sociedad, hay un "bien común" que ordena los medios hacia él y que se instaura como finalidad. Estudiando el problema teleológico político, Santo Tomás acuñó una fórmula de gran valor sugestivo: el bien común es el fin que centra la vida de la "sociedad civil" o comunidad política, anima la actividad de su gobierno y da sentido a la ley como instrumento de la acción del poder y del orden políti-

co. El bien común se presenta –en la visión aquiniana– como un eje común alrededor del cual se agrupan y resuelven todos los problemas de la vida política.

Si se quiere penetrar en el sentido mismo del Estado y en las modalidades de su estructura, es preciso comenzar analizando la idea de fin: alma del sistema.

Se ha dicho –y con razón– que es imposible que el individuo se consagre a fines que no son suyos, y si han de tener sentido los fines del Estado será preciso que a la vez sean fines del individuo. Únicamente el individuo es capaz de proponerse fines y de realizarlos, porque tan sólo él tiene conciencia; la colectividad verdaderamente carece de conciencia en el sentido real de la palabra; la colectividad no vive ni tiene un alma en sentido auténtico; quienes viven son únicamente los individuos y por consiguiente la colectividad tendrá que ser sólo un instrumento, un aparato, o un medio para la realización de los supremos valores de la personalidad individual.

El Estado no es un fin en sí, posee fines. Éstos podrán superar al estudio de una formalista teoría del Estado, pero de ninguna manera a una filosofía del Estado y a una filosofia del derecho. El orden político deberá tender a procurar, directa o indirectamente, todos aquellos bienes materiales, culturales, morales y religiosos que permitan el desarrollo de la persona humana. La doctrina clásica escolástica designa como *bonum essentialiter* al desenvolvimiento intelectual y moral y recepción de la cultura, y llama *bonum instrumentaliter* a los medios materiales necesarios para la subsistencia. El bien común significa, de manera primaria y fundamental, la forma que adopta el bien humano en cuanto el hombre vive en comunidad. La justicia es su forma; el bien humano –personal y social– es su contenido.

El bien común podrá ser particular o público según que se relacione de manera inmediata con intereses particulares o con el interés público. He aquí por qué, tratándose del Estado –afirma Jean Dabin–, la expresión "bien público" es preferible a la de "bien común", porque indica con precisión que el bien común en juego es el bien común público. "El bien público es, de manera inmediata el bien del público en general, en su diversidad y complejidad, sin acepción de individuos o grupos, comprendiendo en él, además, no sólo a los vivos, sino a las generaciones futuras, pues el público y su bien se despliegan a la vez en el espacio y en el tiempo." Por lo que hace al bien particular, el Estado no entra en contacto con él sino indirectamente, creando, mediante el bien público, condiciones favorables para su desarrollo. Son elementos del bien público:

1. El orden y la paz. Para proscribir la violencia en todas sus formas es menester que existan una institución de fuerza pública (la

policía) y una institución de justicia (los tribunales) que realicen el sistema jurídico.
2. Coordinación de intereses. El orden estatal guiado por la justicia, no es el bien concreto de nadie. Pero si es cierto que el bien público no realiza el bien propio, no es menos cierto que lo favorece al procurar a cada quien el medio de conservar, de adquirir o de mejorar su bien particular.

Al bien del Estado mismo es legítimo satisfacerlo, pero no agota la finalidad de la institución estatal. El Estado es un instrumento y como tal debe comportarse.

Más allá del bien común nacional está el bien común de la humanidad. La unidad de origen y destino de la especie humana y el sentido de la solidaridad, superan la egoísta posición de un orden estatal exclusivo. Por fortuna, el bien nacional y el bien internacional no se excluyen, sino que pueden y deben armonizarse.

Acerca del bien común el doctor Luis Sánchez Agesta expresa lo siguiente:

> El bien común ha de ser "bien" y ha de ser "común". Que sea "bien" quiere decir que dé satisfacción a las necesidades del hombre en su entera naturaleza espiritual, moral y corporal, proporcionándole la paz, la virtud, la cultura y las cosas necesarias para el desenvolvimiento de su existencia; que sea "común" ha de entenderse en el sentido de que el esfuerzo y el disfrute de estos bienes ha de compartirse en la proporción de la justicia.

La propia razón de ser del Estado –que trasciende a los bienes particulares de los individuos y grupos de que se compone– es el propio bien común. Las funciones estatales "no son en sí y directamente acciones puramente interiores e ideales, sino, por el contrario, exteriores y públicas" (Valensin). Es la idea del bien común la que orienta y define la política misma. En Santo Tomás, el bien común aparece como el fin central de la "sociedad civil", el animador de la acción gubernamental y el que da sentido a la ley como instrumento de la acción del poder y del orden político.

Si el estado se justifica como una condición necesaria para el desenvolvimiento de la persona humana, su fin ha de ser, precisamente, dar cabal realización a este *desiderátum*. Directa o indirectamente, el estado deberá tender a procurarme todos aquellos bienes materiales, culturales y morales que me permitan el desarrollo como persona humana. Los escolásticos designan doctrinariamente como contenido de la "suficiencia", dos clases de bienes: 1) el *bonum essentialiter* (desenvolvimiento intelectual y moral, y recepción de la cultura), y el *bonum instrumentaliter*

(medios naturales necesarios para la subsistencia). "Pero la obtención de estos bienes –afirma el doctor Sánchez Agesta– precisa un esfuerzo coordinado de los hombres, y la satisfacción que cada uno de ellos puede obtener está limitada por la concurrencia en la necesidad de los demás hombres."[2] El orden social realiza el *bonum integraliter* a través del derecho y la organización política.

El bien común no es el bien particular de cada uno de los individuos que integran la pluralidad de seres humanos que componen la comunidad política, ni existe entre esos bienes diferencia puramente cuantitativa, sino la diferencia esencial que existe entre el bien del todo y el bien aislado de cada una de sus partes. J. T. Delos define el bien común diciendo que "es el conjunto organizado de las condiciones sociales gracias a las cuales la persona humana puede cumplir su destino natural y espiritual". Es, pues, el bien común, la forma de ser del bien humano en cuanto el hombre vive en comunidad. La justicia en su forma y el bien mismo del hombre –personal y social– es su contenido.

La paz, la virtud para el alma, la cultura y la abundancia necesaria para el mantenimiento y desenvolvimiento de nuestra vida corporal, son los cuatro fines positivos que ha de cumplir la acción de gobierno para realizar el bien común.

Más allá de cada comunidad política queda la comunidad humana. La unidad de origen y de destino de la especie humana exige que el bien a que se dirige el estado sea compartido en cierta manera por la humanidad. "Al bien común inmanente que el estado sirve como su fin propio se superpone un bien común trascendente que el estado ha de servir en el orden de la humanidad, integrando en ella el pueblo que organiza políticamente."[3]

Como es evidente que no todos los hombres prestan iguales servicios a la sociedad ni contribuyen en la misma forma eficaz al bien común, la distribución de ese bien tendrá que ser forzosamente desigual. Porque al fin y al cabo el bien común aportado se traduce en bien común distribuido, puesto que el hombre es relativamente para la sociedad, en tanto que la sociedad es absolutamente para el hombre. Consecuentemente las prerrogativas esenciales de la persona no pueden ser sacrificadas por la sociedad so pretexto del bien común. Por lo demás, racionalmente no existe –ni puede existir– conflicto entre las exigencias del bien personal y las del bien común. En su libro *Para una filosofía de la persona humana* (pág. 196) J. Maritain expresa: "El bien común temporal es fin intermedio o infravalente. Por su especificación propia es distinto del fin último y de los intereses eternos de la persona humana; pero

[2] Sánchez Agesta, *Lecciones de derecho político*, pág. 309, Cap. XV.
[3] J. T. Delos, *Opus cit.*, pág. 316.

su misma especificación incluye la subordinación a ese fin y a esos intereses, de los cuales recibe el módulo de sus medidas." A la luz de estos postulados, fácilmente podrán resolverse las oposiciones de derechos entre el Estado y el hombre. El hombre requiere del Estado. En absoluto no es el hombre para el Estado, sino el Estado para el hombre; pero el hombre debe trabajar y sacrificarse tanto cuanto lo requiera la existencia y el perfeccionamiento del Estado, bajo la pena de que muera éste y también el hombre mismo. Y en ese sentido relativo y limitado, también es el hombre para el Estado.

RASGOS DISTINTIVOS DEL BIEN COMÚN

El bien común –de todos y para todos– no es un simple agregado o yuxtaposición informe de bienes particulares. Cualitativamente tiene rasgos que le caracterizan y le distinguen de los bienes particulares. J. T. Delos, O. P., especifica las peculiaridades del bien común que un sociólogo mexicano sintetiza en estos rasgos distintivos:

1. *Universalidad.* Es universal el bien común:
   a) porque "nada de lo que es humano le es extraño, comprende el conjunto de los valores humanos";
   b) porque "no busca la ventaja de una clase de individuos; sino la de todos, cualquiera que sea el carácter o la función que los individualice en la sociedad";
   c) porque "su virtud y su fecundidad no se agotan, cualquiera que sea el número de los que en él se benefician".
2. *Plasticidad.* "El bien común es siempre una realidad concreta, un medio organizado conforme a los mejores recursos del momento, y es un craso error no ver en él sino una abstracción."
3. *Susceptible de progreso.* "El bien común jamás es agotado por las formas históricas que reviste en un momento dado y en una civilización determinada: el estado social de hoy encarna momentáneamente un ideal que jamás es alcanzado."
4. *Su noción es de carácter dinámico.* "Un estado social es un hecho adquirido, es una realización concreta; pero es también un estado de tensión hacia el porvenir. Todo orden establecido lleva en sí su principio de desequilibrio, porque su meta, su término, su fin, están colocados en el infinito: en ese bien completo de la naturaleza humana, siempre parcialmente realizado, jamás perfectamente alcanzado."[4]

[4] J. T. Delos, *El fin propio de la política. El bien común.* Rev. Jus, núm. 71, págs, 286 y sigs. Isaac Guzmán Valdivia, *Para una metafísica social.* Jus, págs. 138-139

Y aún podría decirse que el bien común presenta tres aspectos: intelectual, moral y económico. En ésta, su triple índole, tiene como notas complementarias, el de ser: coparticipable, redistribuible y jerárquico. Coparticipable porque todos los miembros de la sociedad pueden y deben cooperar a integrar ese conjunto organizado de las condiciones sociales, gracias a las cuales las personas pueden cumplir su destino natural y espiritual. Redistribuible porque al final de cuentas redunda en beneficio de cada uno de los miembros del conglomerado social, brindando los medios adecuados para el desenvolvimiento de la persona en sociedad. Jerárquico porque ocupa una posición superior a los bienes particulares del hombre, como miembro o parte de la comunidad, y una posición inferior respecto al supremo fin del ser humano.

Toda la vida del hombre debe ser favorecida por el bien común: las necesidades corporales y las necesidades espirituales. Pero lo inferior –satisfacción de las necesidades materiales– se subordina a lo superior –necesidades del espíritu–. Aunque temporal por naturaleza, el bien común está estrechamente vinculado con el fin eterno de la persona. Tiene el hombre un fin último cuya consecuencia, si bien depende exclusivamente de la persona, debe propiciar a favorecerse mediante el bien público temporal. Por eso Santo Tomás afirma: "El que busca el bien común de la sociedad, consiguientemente busca también su propio bien."[5] Y es que nadie se afana por conseguir una cosa sino cuando ve en ella algo que le conviene, que es bueno para él. Luego el bien común ha de ser apetecible por todo hombre como parte de la sociedad.

Ni Estado verdugo de todos los ciudadanos, ni Estado víctima de un puñado de "mandones". Estado sólo puede haberlo, en verdad, cuando está al servicio de la comunidad y en ella y por ella al de todos y cada uno de los hombres que la integran. El poder público dirige –y coacciona en caso necesario– hacia el bien común. Lo primordial es que dirija; la coacción viene después, como una manera de hacer efectiva su dirección.

La justicia, la utilidad y la conveniencia de toda ley y de toda política deben aquilatarse y medirse por la felicidad común.

EL PODER ESTATAL

Todo poder es un principio de movimiento, una dirección y coordinación activa que proyecta su impulso hacia la realización del fin. En una precisa y brillante definición, Hauriou ha dicho que "el poder es una libre energía que, gracias a su superioridad, asume la empresa de gobierno de un grupo humano por la creación continua del orden y el derecho".

[5] Santo Tomás de Aquino, *Sum. Th.* II-II, 47, a 10, ad 2.

Los elementos primarios del bien público: el orden y la coordinación, no podrían ser obtenidos sin el concurso efectivo de los ciudadanos que integran el Estado. Es entonces a todas luces necesario que una autoridad defina y prescriba las actitudes permitidas y prohibidas, susceptibles de conducir a la idea directriz del Estado, esto es, al bien común público. Pero un gobierno sin administración es imposible, así como también lo sería una administración sin gobierno.

La autoridad ordena una línea de conducta a los ciudadanos y a los extranjeros residentes en el país. Las órdenes deben ser justas pero, además, oportunas. Eso último es cuestión de tacto político. La obediencia de los súbditos no debe ser ciega, sino razonable.

El derecho es –¡qué duda cabe!– creación del Estado "en el sentido de que la autoridad pública es soberana apreciadora de los elementos de hecho que condicionan la ordenación, así como de la conveniencia de las soluciones con relación al bien público. Toda la parte prudencial –de prudencia política– y técnica del derecho necesita así de la competencia específica de la autoridad" (Dabin).

No es el poder cuestión de fuerza material, sino cuestión de derecho. La fuerza es –eso sí– un auxiliar indispensable de la potestad política.

No basta dirigir la actividad de los súbditos hacia los fines sociales, se requiere, además, proveer, por medio de servicios, a la satisfacción de los intereses públicos. Mientras que el gobierno se refiere a hombres, la administración se relaciona preponderantemente con los servicios, es decir, con cosas. Estos servicios pueden ser jurídicos, y entonces ordenan las relaciones sociales, públicas y privadas, en interés de todos, o pueden ayudar y sustituir a las actividades privadas (servicios de comunicaciones, de higiene, de enseñanza, de bellas artes, de asistencia y previsión social, etc.), o pueden ser de finanzas públicas. Desvinculado de la idea de servicio, el poder público pierde toda su legitimidad y toda su significación, reduciéndose a un hecho de nula fuerza.

Gobernantes y gobernados forman parte de la agrupación estatal jerarquizada. Sin una atmósfera de cooperación fraternal y de armonía no puede llevarse a feliz término el oficio gubernamental. Como servidores que son, los gobernantes no pueden usar lícitamente del poder para fines personales o dinásticos. Sin contribuciones pecuniarias no puede el gobierno realizar sus fines; pero el abuso empieza cuando la potestad se pone al servicio de lo fiscal.

Como el bien público es el bien de todos los ciudadanos –sin distinción de clase o de partido–, el llamado Estado de clase o Estado de partido, entraña una verdadera contradicción.

Con poca fortuna se ha querido asimilar la doctrina de la "representación", del derecho privado, a los gobernantes que, según esta concepción jusprivatista, representarían a la persona-Estado. Pero los incapaci-

tados existen fuera de toda representación, mientras que el Estado no podría existir sin gobierno. Tampoco cabe –a menos que se le tome en sentido moral– invocar la teoría de los "órganos" directivos, porque mientras el estómago y las piernas no existen fuera del cuerpo humano, los gobernantes sí existen –con existencia personal– fuera del Estado.

Todo acto de poder puede descomponerse, en su proceso, en los siguientes momentos:

1. La proposición o petición como facultad de incitar para que se resuelva o se legisle un acto administrativo o una ley.
2. La deliberación, que estriba en la discusión, información y redacción del proyecto de resolución que ha de devenir obligatorio.
3. La aceptación, el rechazo o la modificación de lo propuesto.
4. La decisión ejecutoria que entra en la vía de ejecución de una resolución.
5. El desenvolvimiento y aplicación del mandato (reglamentaciones, actuaciones administrativas y acciones judiciales).
6. La realización en vías de hecho o coacción.

LA CONFUSIÓN DEL DERECHO Y EL ESTADO

Aunque el Estado y el derecho tienen su misma raíz en la vida humana y responden al mismo impulso de ordenar y objetivar esta vida, tienen una esencia distinta. Pudiera pensarse –a primera vista– que el derecho es creado por el Estado. Pero, en realidad, el Estado no hace sino reconocer y definir un orden jurídico determinado, por concreción o determinación del derecho natural. Es también el Estado quien realiza y sanciona el derecho.

Para Hans Kelsen el Estado se identifica con el derecho. El pretendido dualismo es un desdoblamiento inútil y el problema de sus relaciones y prioridad, un problema ficticio. Decir derecho es decir sistema coactivo de normas, y esto es precisamente el Estado. Cuando concebimos al orden jurídico personificado, unificado, le llamamos Estado. Pero acontece que a la personificación –que es meramente un medio del objeto, sólo una imagen auxiliar para expresar la unidad en la variedad y la multiplicidad de las representaciones– se la hipostatiza, se la convierte en objeto independiente; y así el objeto originario del conocimiento es duplicado, y se crea el problema aparente de la relación entre dos objetos que en el fondo son uno solo. Con genial unilateralidad, reduce el maestro vienés los elementos clásicos del Estado, el pueblo y el territorio, a las esferas espacial y personal del orden jurídico vigente. La soberanía consiste, tan sólo, en que este orden jurídico no derive su validez de ningún otro superior.

El antiguo profesor de las universidades de Viena y Colonia no reconoce más derecho que el positivo y repudia la existencia del derecho natural. Tocante a los fines del Estado, nos afirma que el Estado es un fin en sí que no necesita de una ulterior fundamentación o justificación ante una instancia situada fuera de este orden; esto se expresa con la noción de "soberanía".

Según Hans Kelsen no cabe que el Estado sea cognoscible según dos métodos diversos, pues el método jurídico –presidido por la categoría del deber ser– produce las normas de derecho, es correlativo de ellas; y el método sociológico –inserto en la categoría del ser– no puede producir el mismo objeto que el anterior. (Nótese la argumentación de tipo netamente kantiano.)

REFUTACIÓN DE LA TEORÍA KELSENIANA

Desde luego, hay que asentar que Hans Kelsen pertenece a la escuela del formalismo kantiano y que, por tanto, las objeciones que se le han hecho a Kant le son de rechazo aplicables a Kelsen.

He aquí las principales objeciones que se le pueden dirigir a Kelsen:

1. El derecho no tiene como nota esencial –ni la podría tener– la efectividad de la coacción.
2. Si hay autoridad es porque se supone un derecho a exigir la sumisión.
3. Antes de cualquier organización estatal está el derecho. "El crimen de Caín –observa Cathrein– fue contra el derecho, aun cuando no había entonces Estado ni ley penal que lo condenara."
4. No cabe equiparar la singularidad limitada del Estado y la universalidad del derecho. La filosofía del derecho es evidentemente más amplia que la filosofía del Estado.
5. Si Estado y derecho se identificaran, nunca nos sería posible explicar la realidad positiva de un Estado determinado, ni su desenvolvimiento histórico.
6. Sin un poder social efectivo, sin una fuente de acción política –elemento integrante del Estado– el sistema normativo de Kelsen es puro capricho o fantaseo.
7. Si no se puede rehuir el problema de la justificación y de la finalidad del Estado es porque en alguna forma se ha de distinguir el derecho.
8. Con la identificación del Estado y del derecho nunca podríamos explicar por qué en lugar de una forma eterna e invariable de orden, hay ese característico progreso histórico de las formas políticas y jurídicas y del Estado en particular.

9. "En Kelsen –dice Karl Schmitt en su *Teoría de la constitución*– sólo valen las normas positivas, es decir, aquellas que realmente valen no valen porque en justicia deban valer, sino sólo porque son positivas, sin consideración a cualidades como razonabilidad, justicia, etc. Aquí cesa de repente el deber ser y desaparece la normatividad: en su lugar aparece la tautología de unos simples hechos: una cosa vale, cuando vale y porque vale. Esto es positivismo."
10. García Máynez ha descubierto algunas contradicciones en Kelsen. La primera de ellas consiste en sostener, por una parte, que la validez de las normas de conducta nada tiene que ver con la experiencia, y declarar por otra parte que la facticidad es nota esencial a lo jurídico. Si entre el mundo del ser y el reino del deber media, desde el punto de vista lógico formal, un infranqueable abismo, ¿por qué decir que un derecho que no es cumplido ni aplicado no es verdadero derecho? Para ser consecuente con el dualismo en que se apoya su doctrina, debería Kelsen considerar que el derecho puede ser válido o mejor dicho, es válido, independientemente de su positividad, y admitir, por ende, un derecho natural, al lado del que llama positivo y que, de acuerdo con su tesis, es el único que existe; además, si se afirma que será derecho "lo ordenado por el primer legislador constituyente", elévase un simple hecho (quizás arbitrario y violento) a la categoría del deber ser. De esta guisa, vuelve a olvidarse el postulado metódico fundamental: de los hechos no es correcto desprender conclusiones normativas.
11. Recaséns Siches ha propuesto una teoría de superación a Kelsen, afirmando que existe una realidad social con dimensión jurídica, ya que hay relaciones, situaciones y procesos sociales que se refieren a lo jurídico; o dicho de otra manera, forma parte de la realidad estatal todo comportamiento que tiende a la creación de normas jurídicas, a su mantenimiento, a su modificación o a su derogación y en cuanto a los hechos calificados de metajurídicos por Kelsen, a los cuales que esa calificación, lejos de suponer una independencia absoluta frente a lo jurídico, implica, por el contrario, una referencia a ello.

Kelsen –se ha dicho agudamente– se constituye en un nuevo Midas que transforma en derecho todo problema que se propone.

LA CAUSA EFICIENTE DEL ESTADO

Causa eficiente es la fuente bajo cuyo influjo emana el nuevo ser enteramente distinto de ella. Pero la causa eficiente se pone en acción

porque persigue un fin: causa final que la determina a desplazarse. Ésta, la causa final, es la suprema entre todas las causas, porque mueve a la causa eficiente, la que a su vez determina la materia y la forma. Con razón los escolásticos le han llamado "causa de las causas".

Si la filosofía es el conocimiento de la realidad por sus causas supremas, filosofía del Estado será el conocimiento del ser estatal derivado de sus causas y extendido en sus consecuencias.

Como agrupación política suprema, el Estado puede encontrar su causa eficiente en una exigencia de la naturaleza humana, o bien, como lo quieren otros, en la voluntad libre de los individuos, que hubiera podido dejar de manifestarse sin contradecir a la naturaleza. Examinemos ambas tesis.

Juan Jacabo Rousseau supone –sin base científica alguna– que el hombre es naturalmente bueno, y que es la civilización quien lo echa a perder. Su grito es el de "vuelta a la naturaleza". En aquel estado de naturaleza en que el hombre hubiera querido detenerse, reinaban la libertad y la igualdad. En la primera línea de *Contrato Social,* dice su autor: "El hombre ha nacido libre y sin embargo, por todas partes se encuentra encadenado."

Las condiciones de igualdad y libertad de la naturaleza humana deben ser restablecidas por el orden social. "Encontrar una forma de asociación... por virtud de la cual cada uno uniéndose a todos no obedezca sino a sí mismo y quede tan libre como antes", es el propósito fundamental de Rousseau.

La base de toda autoridad legítima no puede ser otra sino el contrato, puesto que por naturaleza nadie tiene autoridad sobre nadie. He aquí la solución rousseauniana: "la enajenación total de cada asociado con todos sus derechos a toda la comunidad". De esta manera se crea un "cuerpo moral y colectivo". *La volonté générale*, es siempre recta y justa, porque no podría ser perjudicado ningún particular sin que lo fueren todos, "lo que sería hacerse daño a sí propio".

La teoría de Rousseau es inadmisible por las siguientes razones:

a) Es falso que la naturaleza humana haya sido, originariamente, pura libertad individual al margen de las agrupaciones sociales.
b) Como observaba Fichte, más que a justificar y mantener un orden, tenderá a destruirlo, porque si la voluntad es inalienable, cualquier miembro podrá en cualquier momento sentirse desligado del contrato que constituye el orden político.
c) Suplantando la justificación trascendente del orden y el poder por el frágil cimiento del impulso instintivo de la voluntad individual, al mismo tiempo que niega implícitamente la justificación de todo poder objetivo, ha hecho rodar al orden político por los

más caprichosos senderos del arbitrio. Al orden de la razón, que discierne lo bueno y lo justo objetivo, se sobrepone la arena movediza del arbitrio. (Sánchez Agesta.)

La dimensión social del hombre le impulsó a instituir el Estado. A diferencia de las asociaciones voluntarias, la agrupación política responde a una tendencia de la naturaleza humana. La justificación de un orden político está, según Santo Tomás, de una parte apoyada en la misma naturaleza racional del hombre; de otra, en el carácter divino de su origen. Es preciso que exista una organización fundada en un poder directivo y coactivo para que rija la multitud de intereses particulares y coordine sus acciones. Siendo el poder un principio motor, menester es referirlo a Dios como primer motor y causa de todo movimiento. En cuanto el poder es acción que se encamina a un fin, se ha de referir a Dios, que como Suprema Inteligencia ordena todas las cosas a su debido fin.

Al agudo talento jurídico de Francisco Suárez no podía escapar la necesidad de un poder que rija la comunidad. No está en el arbitrio del hombre asociarse a otros hombres e impedir que surja este poder. El poder está en la comunidad como inherente a su existencia. De otra manera constaría históricamente la atribución concreta. Pero como la comunidad no puede ejercer el poder por sí misma, es preciso transferirlo a una autoridad cuyo título legítimo estriba tan sólo en el consentimiento de la comunidad. La autoridad no puede proceder arbitrariamente desde el momento en que el poder aparece dirigido y ordenado por el mismo derecho natural, su instancia justificativa. Hay tres especies legítimas de consentimiento comunitario: el expreso (la elección), el tácito (la costumbre) y el debido (la obediencia del vencido en una guerra justa).

Las doctrinas del Doctor Angélico y del Doctor Eximio nada tienen que ver con la afirmación teocrática-absolutista, en el sentido de que la soberanía reside en Dios y que se debe obedecer a quienes la ejercen como sus representantes. Aceptar una afirmación como ésta, es profesar un principio de fe impropia, al margen de la revelación, de la razón y de la experiencia.

Desechamos a las doctrinas individualistas que pretenden justificar al Estado a través del contrato –aun cuando sea imaginario–, porque el Estado no es el producto de un acto de voluntad de los particulares, sino una agrupación política natural y necesaria. Cosa diversa es que el Estado se esfuerce por realizar el tipo voluntario.

No se puede confundir tampoco la autoridad (energía espiritual) con la fuerza ciega y bruta, a menos de despojar al Estado de todo su contenido para instaurar el dominio de los más fuertes, que arbitrariamente se imponen a los más débiles.

Compete a los historiadores y a los sociólogos, sobre todo, el estudio del origen del Estado como fenómeno social. Es éste un nuevo problema que no hay que confundir con el que hasta ahora hemos venido tratando, aunque le pueda servir como valioso auxiliar.

Según la concepción actualmente predominante, la organización jurídica primitiva se funda sobre el vínculo de la sangre. En tutela recíproca viven aquellos que tienen una ascendencia común. A menudo la unidad de la descendencia está simbolizada en forma religiosa, generalmente por medio de animales que son adorados y constituyen la enseña de la estirpe común. Este símbolo es llamado *tótem*. Después de una larga y laboriosa gestación histórica, llega a constituirse el Estado como potestad supergentilicia capaz de avocar a sí, exclusivamente –dice Giorgio del Vecchio–, la función de la justicia, y de imponer la observancia de las sentencias. Entonces es cuando ya se ha realizado plenamente el proceso de formación del Estado. Primeramente, la autoridad supergentilicia tiene sólo un carácter militar para una empresa dada; pero pronto tiende a convertirse en autoridad civil y permanente. El jefe guerrero se convierte también en juez, legislador y jefe político.

Caracteres

EL ESTADO COMO PERSONA MORAL Y JURÍDICA

Una vez examinados los elementos constitutivos del Estado, es tiempo de estudiar, brevemente, los caracteres que dimanan de la esencia misma de la agrupación política suprema. Del hecho que la organización estatal se estructure en torno al bien común, se desprende, inmediatamente, que tiene que ser un integral y activo centro de imputación normativa. Tenemos así, la primera característica del Estado: su *personalidad moral y jurídica.* De la superioridad del fin del Estado, en el puro orden temporal, con respecto al de los individuos y al de los grupos, se deriva su poder supremo de mando; esto es, la *soberanía.* Pero como la soberanía no es un poder de hecho y discurre por cauces jurídicos, decimos –he aquí la tercera característica– que *el Estado está subordinado al derecho.* ¡Basta de preámbulo y al grano!

El Estado como unidad escapa a la percepción de nuestros sentidos, porque en el mundo exterior no existe ninguna realidad concreta que corresponda a la personificación estatal. Sólo sus elementos materiales: pueblo y territorio, caen bajo nuestras facultades sensoriales. Empero, el Estado es algo bien distinto de la suma aritmética de sus componentes individuales.

Una larga discusión dentro del campo de la doctrina, ha apasionado a los estudiosos de la personalidad del Estado. Para unos se trata tan sólo

de una ficción útil, de una creación técnica que se justifica pragmáticamente. De la reunión de las personas físicas en una agrupación política, no surge ninguna persona nueva y distinta, dotada de una razón y de una voluntad que sólo la persona humana podría tener. No obstante, el concepto de personalidad resulta útil para traducir la doble idea de unidad y de perpetuidad del Estado. Según esta tesis, sería el propio Estado –que por hipótesis no existe– quien se diera a sí mismo la ficción de la existencia legal. No advierten los partidarios de la ficción, además, que el Estado es una institución natural y necesaria al servicio de un fin social. Toda su orientación y organización están dominadas por la idea de un fin superior que es la causa que agrupó a las generaciones pasadas, que agrupa a las generaciones presentes y que agrupará a las generaciones futuras. Y esto es algo más que una simple adición de actividades y fines individuales. En el orden psicológico, en el orden moral y en el orden jurídico, el Estado se presenta como una realidad nueva. Otro error en que incurren los ficcionistas, estriba en desconocer la realidad moral del Estado proveniente de "la comunión organizada y regulada de los miembros en el mismo fin". No sólo en los seres dotados de conciencia y voluntad existe la personalidad real. Por no haber comprendido la naturaleza de la persona moral, fue por lo que Savigny incurrió en su tosca tesis de la ficción.

La teoría orgánica, formulada ingenuamente por Schaffler y con mayor rigor por Gierke y Preus, hace del Estado un organismo físico-psicológico, una persona real colectiva dotada de conciencia, de voluntad y de órganos como el cerebro (poder legislativo), la nariz (primer ministro), los brazos (poder ejecutivo), etc. Esta postura no ha podido resistir las críticas enderezadas en su contra. Se ha dicho y con razón que los organismos se nutren, se desarrollan y se reproducen y las sociedades no. Transubstanciar en una realidad objetiva una abstracción como la del organismo estatal, es algo que no autoriza la ciencia.

Además de persona moral, el Estado es persona jurídica. "La personalidad moral –dice Jean Dabin– es una conclusión de la ciencia social: la personalidad jurídica es una conclusión del jurista que elabora el derecho positivo... normalmente, la personalidad según la ciencia (es decir, la personalidad moral), reclama la personalidad según el derecho positivo (es decir, la personalidad jurídica)... En lo que concierne al Estado, no hay lugar a dudas: persona según la ciencia, el Estado debe ser reconocido como persona según el derecho".[6]

El hecho de que el Estado pueda actuar como persona de derecho público o como si fuera persona de derecho privado, no autoriza a hablar de una doble personalidad. Baste decir que la persona-Estado tiene actividades de diversa índole sin que le hagan perder su unidad. Y aun en los

[6] Jean Dabin, *Doctrina general del Estado*. Jus, págs, 118 y 119.

casos en que interviene en el comercio privado no cesa de existir su personalidad pública.

Ni mera ficción, ni organismo físico o social. El Estado, como toda persona jurídica, reúne un conjunto de elementos cuya realidad no puede ser negada. Alessandro Groppali, profesor de la Universidad de Gagliari, se ha encargado de enumerarlos en la forma siguiente:

a) una pluralidad de individuos coexistentes en el espacio; por lo que respecta a las corporaciones, que se suceden en el tiempo en lo que se refiere a las fundaciones o instituciones;
b) los fines que interesan a la colectividad y que trascienden la potencialidad de los individuos que la forman, ya sea por su complejidad, como por su duración, superior a la de la vida humana;
c) una masa de bienes destinados a la consecución de tales fines;
d) la formación sobre estas relaciones psicosociales, que se determinan entre la pluralidad de los individuos por el hecho de que tienden juntamente a un fin supraindividual;
e) un procedimiento formal, mediante el cual se transforman, reconocibles para cualquier fin de la ley, estas organizaciones de fuerza, entes de hecho en los que se unifican las diversas pluralidades de personas, en sujetos de derechos; procedimiento que no difiere en nada substancialmente de aquél con base en el cual se confiere capacidad jurídica a las personas físicas, cuando tienen determinados requisitos.

LA SOBERANÍA DEL ESTADO

La raíz etimológica del término soberanía en la lengua francesa (*suzerain*), alude a un poder que comparativamente se hace independiente de todos los poderes, a una superioridad superlativa, a una preeminencia jerárquica.

De la índole misma del poder estatal: unitario y estructurado jerárquicamente, se llega necesariamente a un punto límite en que la unidad llegue a su cúspide y la organización halle su vértice.

En Bodino, la doctrina de la soberanía se inicia como poder subjetivo supremo, esto es, superior a cualquier otro que se ejerza dentro del Estado. Este primado jerárquico del orden estatal presenta los siguientes caracteres: es perpetuo, es decir, incondicionado en el tiempo; es absoluto, sin sujeción a imperio alguno, salvo a la Ley de Dios, el derecho natural, las leyes fundamentales en que se apoya su propia soberanía y las convenciones autoimpuestas; es indivisible porque su naturaleza de potestad suprema no permitiría la división que, por otra parte, quebran-

taría la estabilidad y la paz. En este primer momento, la soberanía se configura como un poder subjetivo, como un derecho personal del príncipe, de la aristocracia o del pueblo.

Pronto se advirtió que además de un monarca o de un pueblo soberano, había una soberanía, objeto de esa apropiación. Y la soberanía absoluta o perfecta como poder que decide autónomamente sobre su propia competencia, sólo se puede dar –según la concepción clásica– en el Estado.

"La potestad civil se dice suprema en su orden –expresa magníficamente Suárez en su *Defensio fidei*– cuando, respecto a su fin, se hace en ella y por ella la resolución última en su esfera o en toda la comunidad que le está sometida; de suerte que todos los magistrados inferiores que tienen poder en tal comunidad o en parte de ella dependen de aquel príncipe supremo, el cual, a su vez, no está subordinado a ningún superior en orden a su fin de la gobernación civil... El signo de la suprema jurisdicción es que junto a tal príncipe o república exista un tribunal en el que se determinen todas las causas de su principado, sin apelación a otro tribunal superior. El que haya lugar a apelación es signo de un principado imperfecto, pues la apelación es un acto de inferior a superior." (*Defensio fidei*, III, 5). A esta caracterización se suma la "potestad legislativa suprema"[7] Francisco Suárez y, en general, la escuela española conciben el poder –dotado de superioridad *in suo ordine*– como un principio de dirección inmantado al bien común. "No hay limitaciones del poder –dice Luis Sánchez Agesta– sino tareas propias del poder y acciones que escapan a su competencia porque no están relacionadas con su fin... De tener algún sentido la soberanía no será la ilimitación del poder, sino la plenitud de su capacidad para realizar los fines que le son propios."[8] Sepan pues, los reyes –dice un autor español de los siglos de oro– que lo son para servir los reinos y que tienen oficio que les obliga a trabajo.

Rigurosamente, la soberanía del Estado es interna. Sólo en el interior de las fronteras se puede mandar soberanamente. En el exterior no hay órdenes supremas de parte de un Estado a otro, porque en el plano internacional no hay –o por lo menos no debe haber– más relaciones que las de igualdad. La llamada soberanía absoluta no sólo ha obstaculizado la doctrina del derecho internacional, sino su misma realización. Hoy se reconoce que el Estado es sólo una comunidad relativamente suprema. La supremacía existe sólo en el ámbito de su competencia y en la medida de su fin. Por eso ha podido decir Esmein que la soberanía no existe sino "en cuanto a las relaciones que rige". La jerarquía de los fines determina la jerarquía de las órdenes.

[7] Francisco Suárez, *Los extensos razonamientos expuestos en el tratado "De Legibus"*.
[8] Luis Sánchez Agesta, *Lecciones de derecho político*, pág. 56.

Decir que el Estado tiene soberanía es hablar impropiamente. No es que el Estado tenga soberanía, sino que el Estado "es" soberanía. En este sentido, no podría dejar de ser soberano sin dejar de ser Estado. Y la soberanía –como lo expresa con razón Ruiz del Castillo– no reside en ningún órgano sino en la organización total. El juez puede encarcelar al alcalde. El alcalde a su vez puede multar al juez si va en su coche a más velocidad de la debida. Y el centinela puede multar al juez y al alcalde si no obedecen su voz de alto. El poder absoluto no reside en ninguno de los tres, sino que cada uno tiene la cantidad debida para cumplir su fin... Jurisdicciones inferiores limitan así el poder de la jurisdicción superior, del mismo modo que en un mecanismo cualquiera, una pieza insignificante contiene o regula el movimiento de la máquina.[9]

La soberanía es –como lo afirmaba Kant– irreprensible en cuanto legisla; irresistible en cuanto ejecuta; inapelable en cuanto juzga.

LA SUBORDINACIÓN DEL ESTADO AL DERECHO

Mientras que la política tiende a organizar una unidad social mediante el derecho, el Estado es esta misma unidad social organizada jurídicamente.

El derecho regula y constituye al poder, pero el poder define y sanciona al derecho. Para imponer su orden, el poder necesita al derecho, pero el derecho no podría estar vigente sin un poder que le definiera y le garantizara.

El Estado puede establecer su potestad de imperio porque establece normas y las hace observar aún coactivamente. El derecho, a su vez, no puede realizarse plenamente si no está apoyado en la fuerza y en la autoridad del Estado que lo haga respetar –si es preciso *manu militari*– donde y cuando no se cumpla espontáneamente.

Se dice que el Estado está subordinado al derecho, porque su soberanía está limitada objetivamente por la regla del bien público temporal. Jean Dabin habla, por una parte, de un límite negativo de competencia: "el Estado no está facultado para rebasar los límites de lo 'temporal', y de lo 'público', ni para inmiscuirse en dominios extraños a su fin o a sus medios de acción, o sea, en el dominio de lo espiritual y en el dominio de los asuntos estrictamente privados. Por otra parte, un programa positivo: la realización efectiva del bien público en sus diversos elementos de orden y de ayuda, materiales y morales de fino o de medio".[10]

Es preciso sustraer al Estado del arbitrio, aun ilustrado o bienintencionado, de los gobernantes, para que exista un auténtico "Estado de

[9] Ruiz del Castillo, *Manual de derecho político*, págs. 71-97.
[10] Jean Dabis, *Op. cit.*, págs. 143-144.

derecho", sujeto a normas definidas y garantizadas. No cabe invocar el famoso argumento de "razón de Estado" cuando se sabe que el bien público sanamente comprendido no puede ser opuesto a las reglas de la moral humana.

¿Cómo garantizar prácticamente la subordinación del Estado a su norma? Se han propuesto varias soluciones, pero ninguna satisfactoria. No se puede, en efecto, subordinar los gobernantes a los gobernados, sin instaurar la anarquía. La participación del pueblo en el gobierno (elecciones, referenda) no puede ser llevada hasta sus últimas consecuencias ni en todos los dominios. Esto por la sencilla razón de que la autoridad se minaría hasta hacerse inejercitable. Tampoco cabe distribuir el poder (teoría de la "división del poder"), con el objeto de contenerlo y estimularlo, hasta un grado en que se paralice el juego de la potestad. Además, cada órgano conservaría, a pesar de todo, un margen suficiente para la omisión y una cierta libertad para unirse con los otros poderes y formar una peligrosa coalición.

Se ha pensado, también, en la creación de un órgano jurisdiccional competente para juzgar de los actos del poder y corregir sus extralimitaciones en nombre de la norma jurídica. Ahora bien, la mentalidad del juez, hecha a la firmeza de los principios jurídicos, no es adecuada para adaptarse a la idea política de bien común que entraña un elemento de oportunidad dependiente de la complejidad y movilidad de la vida. Otro defecto de este sistema es que el órgano jurisdiccional no podría controlar las omisiones, ni las malas elaboraciones de las leyes o de los actos administrativos.

La creación de un super-Estado –solución propuesta por algunos doctrinarios– no resuelve tampoco el problema de mantener al Estado subordinado al derecho, por las siguientes razones: porque se suprimiría, precisamente, la soberanía de los Estados; porque la formación del super-Estado (en el supuesto de que fuera factible) aplazaría y complicaría el problema: ¿cómo lograr después la sumisión del super-Estado al derecho?; hoy, por lo menos, es utópico pensar en la integración positiva de un super-Estado.

Todas estas soluciones prácticas no advierten que ineludiblemente se vuelve a tropezar, en la cúspide del control, con la irresponsabilidad jurídica. *Quis custodiet custodem.* El controlador –hay que decirlo sin ambages– no puede ser prácticamente controlado. Con lagunas y todo, el control jurisdiccional realiza la limitación más eficaz al poder estatal y es el mejor paliativo de la arbitrariedad.

Sólo el derecho natural se impone por su valor propio al Estado y le somete a sus normas superiores. Esta limitación está en el ser mismo del Estado y no en motivos extrínsecos. El derecho natural aspira a encarnarse en una legislación positiva puesta en vigor por la autoridad estatal.

Para la filosofía perenne, el derecho natural sólo contiene un pequeño número de leyes generales. En vista de la cantidad y de la variedad de las deducciones posibles, se precisa que el Estado realice las aplicaciones particulares que convienen al carácter nacional y a la situación histórica, concreta. Sólo las leyes eternas que constituyen las bases de la vida social humana son de derecho natural: las estructuras concretas, sin formar parte de él, son sus prolongaciones necesarias. Enrique Rommen, el ilustre jusnaturalista alemán, ha expresado –en frases que hacemos nuestras– que el derecho natural "permanece oculto, por así decirlo, tras el telón del derecho positivo. Ello explica el hecho de que el derecho natural reaparezca en escena cada vez que el derecho positivo, a consecuencia de la evolución de las fuerzas vitales y de los cambios sufridos por el organismo social, tiende a convertirse en una injusticia objetiva".

Capítulo 7

LA ORGANIZACIÓN Y LAS FUNCIONES DEL ESTADO

Aunque es preciso reconocer –con Luis Sánchez Agesta– que el orden social se nos ofrece como un tejido compacto de actos de obediencia y que el poder es una corriente continua, cuya existencia sólo se advierte cuando cesa o se intensifica,[1] ello no quiere decir que el Estado no tenga una organización y no se diversifique en sus funciones.

La complejidad y extensión de las relaciones jurídicas que rige la autoridad, hacen surgir la especialidad de las funciones y la multiplicidad de los órganos en que se actualiza el poder. Todo esto, sin menoscabo de la primordial unidad estatal. La soberanla, residenciada en diversos órganos, es un fenómeno de "complejidad armónica". Por aquí se cuela la estética en el centro mismo de la teoría del Estado. Y es que hay –tiene que haber– un acuerdo último, una colaboración entre las diversas funciones del poder.

Los actos del Estado se ejercitan a través de los gobernantes. Los gobernantes vienen a ser, en esta forma, órganos del Estado. Y los órganos pueden ser "inmediatos" si son consecuencia inmediata de la constitución de la asociación misma, o "mediatos", si no descansan de un modo inmediato en la constitución, sino en una comisión individual. (Jellinek.) La inmediatez o la mediatez están caracterizadas, en todo caso, por la independencia o dependencia con relación a otro órgano. Frente al Estado, los órganos carecen de personalidad puesto que son elementos de su estructura política estatal y sirven de pauta para marcar los límites de competencia de los diversos órganos.

No es lo mismo el órgano que su titular. Este último es la persona física que tiene un conjunto de obligaciones y derechos respecto de su función. De no haber distinción entre órgano y titular, no se podría ha-

[1] Luis Sánchez Agesta, *Lecciones de derecho político*. Granada, 1947, pág, 526.

blar de retribuciones y responsabilidades. Los titulares mueren; los órganos permanecen.

Si los órganos del Estado no estuviesen coordinados y unificados, habría interferencias activas y reinaría el caos, la competencia –ámbito circunscrito de atribuciones orgánicas– y la jerarquía –principio de sumisión de una voluntad a otra en vistas de un fin– sirven para obtener la coordinación y la unificación de los órganos estatales. La competencia se apoya en diversos criterios: territorial, por materia y por grado. La jerarquía ordena escalonadamente los vínculos jurídicos entre los órganos del Estado, conforme a una tabla de valores.

El deber de obediencia tiene su límite. ¡Evidente! Pero, ¿cuál será el límite? Los sistemas varían. "Mientras algunas legislaciones consideran la orden del superior jerárquico –expresa Alessandro Groppali– como una causa dirimente de imputabilidad, cuando el inferior es un órgano de mera ejecución (Italia, Francia, Bélgica, Suiza), otras admiten, por el contrario, la completa responsabilidad del órgano inferior que ha cometido un delito en la ejecución de una orden superior, porque el empleado tiene un derecho de control acerca de la legitimidad de las órdenes recibidas (Alemania). Además, mientras que en algunos países (Inglaterra, Austria, Holanda) la orden del superior constituye una presunción de buena fe en favor del subordinado y excluye la punibilidad, cuando ha sido inducido a error por la orden, en otros países (Grecia), la orden recibida excluye, por el contrario, la imputabilidad sólo para los delitos leves."[2] En la legislación mexicana "son circunstancias excluyentes de responsabilidad penal: obedecer a un superior legítimo en el orden jerárquico, aun cuando su mandato constituya un delito, si esta circunstancia no es notoria ni se prueba que la conocía el acusado".[3]

Todo Estado moderno tiene como órganos inmediatos característicos el ejecutivo, el legislativo y el judicial. Ya Aristóteles dedicaba, en *Política* los capítulos XI, XII y XIII, a la teoría de los tres poderes en cada especie de gobierno. La especialización funcional de los tres órganos (asamblea, magistrados y cuerpo judicial) es examinada con el poder de análisis que caracteriza al estagirita.[4] Polibio, admirado ante el equilibrio del gobierno romano, reconocía el fenómeno de la división de funciones. Locke y Montesquieu admiraban la equilibrada coordinación de los poderes y la proponían como garantía de libertad. Para evitar el abuso del poder –pensaba Montesquieu– se requiere enfrentar el poder al poder. Con este balance de poderes, en el que un poder sirve de freno y de control al otro, se lograría equilibrar al monarca con los Estados genera-

[2] Alessandro Groppali, *Doctrina general del Estado*. México, 1944, pág, 217.
[3] *Código Penal para el Distrito y Territorios Federales*, artículo 15, fracción VII.
[4] Aristóteles, *Política*. Colección Austral, páginas 207 a 217.

les, de acuerdo con el admirado modelo inglés, y establecer la libertad y la seguridad, en beneficio de los ciudadanos.[5] Hoy se piensa más en órganos que en poderes y nos preocupa, sobre todo, el problema constitucional de establecer los conductos adecuados para realizar la colaboración y la interpenetración de las funciones. En realidad, como lo advierten algunos autores, los actos del Estado no son tan simples como pudiera creerse. La mayoría de ellos llevan dentro de sí, en su complejidad, un contenido de creación, definición y aplicación del derecho. Ranelletti propone una distinción: Los actos políticos o de gobierno –cuya finalidad es proteger los intereses más altos del Estado– y los actos administrativos –ejecución de actos concretos destinados a satisfacer las necesidades de los ciudadanos.

La función gubernativo-administrativa dirige a los hombres y cuida de los servicios, interviniendo por vía de acción o decisión concreta. El acto, de alcance siempre particular, puede ser material o jurídico, de imperio o de gestión. Trátase de una actividad continua, porque se ejerce sin interrupción de día a día, y residual, puesto que todo lo no reservado a las otras funciones se entiende como propio de la actividad gubernativo-administrativa.

La función legislativa procede por vía de reglas generales preestablecidas, promulgadas y publicadas, para que todos los ciudadanos puedan conocerlas. Trátase de normas generales y permanentes cuyo destinatario es la comunidad. La ley –como la definió insuperablemente Francisco Suárez– es un precepto común, justo y estable, suficientemente promulgado.

La función jurisprudencial resuelve por medio de sentencia, después del examen y verificación de los hechos, y conforme a derecho, las situaciones contenciosas.

Se ha pretendido identificar la función judicial con la función ejecutiva porque ambas aplican la ley en casos particulares; pero, en rigor, no es lo mismo aplicar la ley por vía de acción o decisión concreta, que juzgar de acuerdo con la lógica jurídica. ¿Se trata de una diferencia de esencia o de grado? Nos inclinamos a considerar, no sin algunas dudas, que se trata de una diferencia de grado. De todas maneras, restan importantes distinciones: la actividad gubernativo-administrativa es función general, preventiva y autoaplicativa, mientras que la función judicial es especial, resolutiva e incapaz de existir sin la fuerza ejecutiva.

En conclusión: el *poder* es uno, pero tiene una triplicidad de *funciones* –modos de actividad estatal–, una triplicidad de *órganos* –personas o instituciones investidas de autoridad–. Una vez hechas las distinciones necesarias, es preciso enlazar las funciones y los órganos con vínculos orgánicos de colaboración.

[5] Montesquieu, *L'Esprit de lois*.

Capítulo 8

ESTADOS SIMPLES Y ESTADOS COMPUESTOS

CLASIFICACIÓN DE LOS ESTADOS

El cuidado de los intereses colectivos puede realizarse en el Estado por muy diversos modos. Históricamente los tipos de Estado simple o compuesto han sido el resultado de la conquista, de la anexión, y del acuerdo. Cada Estado ha ido adoptando el sistema que corresponde a las modalidades de su historia o a su peculiar idiosincrasia. La tendencia general en Europa (Inglaterra, España, Francia, Bélgica, etc.) es a conservar el tipo de Estado simple o unitario. En América, en cambio, predomina la forma del Estado Federal.

En el *Estado simple*, o *unitario*, un gobierno único representa el poder estatal en el orden interno y externo. El sistema unitario permite que el Estado tenga o no tenga colonias. Lo fundamental es que exista un centro único de irradiación política o gubernamental.

El *Estado compuesto* puede realizarse en la *unión personal*, en la *unión real*, en la *confederación y* en la *federación*.

La unión personal tiene un mismo jefe de Estado, pero autonomía completa en el orden internacional y organización propia del orden interno de cada uno de los Estados que la componen (Inglaterra y el Hannover hasta 1873; Holanda y Luxemburgo hasta 1890; Bélgica y el Congo, en 1885).

La unión real se integra con dos o más Estados que constituyen una única persona internacional y que se unen a perpetuidad por un acuerdo bajo la misma autoridad. Se conserva la autonomía interna, pero se pierde exteriormente la independencia (antes de la guerra de 1914 el Imperio Austro-Húngaro y Suecia y Noruega).

La confederación es una liga o asociación permanente de Estados soberanos unidos por un pacto o contrato que tiende a su defensa y

beneficio. En rigor, la confederación no es un Estado, sino una asociación internacional de Estados. Cada uno de ellos conserva su soberanía, sus leyes, sus tribunales, sus funcionarios propios. Los principios de derecho internacional público sirven para solucionar los conflictos entre los diversos Estados miembros de la liga. La asamblea común o dieta no constituye un superestado que tenga poder sobre sus miembros. De ahí la debilidad de la confederación de Estados. En la actualidad puede decirse que ya no existe ninguna. (Históricamente pueden darse los siguientes ejemplos: Suiza, Estados Unidos de 1780 a 1789, y Alemania, tierra clásica de las confederaciones.) A diferencia del Estado federal –que nos merece un estudio especial–, la confederación realiza sobre las partes constituyentes, y no sobre los ciudadanos, los derechos y obligaciones de los órganos del todo.

La *Commonwealth* Británica de Naciones no puede ser clasificada dentro de ninguna de las naciones corrientes. ¿Razones? R. Kranenburg, profesor en la Universidad de Leiden, afirma, con muy buen sentido, que "la unión entre los diferentes miembros no es tanto jurídica como psicológica y tradicional. Reside en la semejanza de instituciones políticas, ideales constitucionales, en la semejanza de aspiraciones, y, en conexión con esto, en la identidad de unos pocos pero importantes intereses –esto es, los de un comercio internacional, libre, pacífico y sin restricciones–. Pero tal lazo no es menos real que el definido por términos jurídicos estrictos. Antes bien, en el momento oportuno, cuando la metrópoli está en peligro, ese lazo muestra ser mucho más fuerte que el que une a las partes de organismos compuestos cuya constitución fue definida cuidadosamente en términos legales, tal como la del Estado Austro-Húngaro".[1] Los políticos ingleses parecen estar orgullosos por esa falta de encadenamiento lógico-jurídico de la *Commonwealth* y hasta dan la impresión de coquetear con ella como si fuera cosa laudable. Pero es claro que desde el punto de vista científico, esto no es –como lo advierte el tratadista holandés Kranenburg– precisamente un mérito. La vaguedad y la incertidumbre nunca han sido prendas de la ciencia. Cosa diferente es que en la práctica le presente muchas ventajas al Reino esa elasticidad y flexibilidad.

Aunque la fórmula de la *Commonwealth* británica sea más empírica que jurídica, tratemos de hacer alguna claridad. La Conferencia Imperial de 1926 estableció: "son comunidades autónomas dentro del Imperio Británico iguales en estatuto, en forma alguna subordinados unos a los otros y en ningún aspecto de sus asuntos domésticos o internacionales aunque unidos por un juramento común hacia la corona y libremente asociados como miembros de la Unión Británica de Naciones". Los

[1] R. Kranenburg, *Teoría política*. Fondo de Cultura Económica, México, pág. 175.

miembros de la *Commonwealth* participaron en la guerra, firmaron los tratados de paz, participaron en los consejos del imperio y algunos de ellos estuvieron representados en la Liga de las Naciones y lo siguen estando en la Organización de las Naciones Unidas. Sin embargo, no pueden ser considerados como verdaderos Estados aunque su autonomía interior es cada vez más completa.

Mientras que el profesor Smiddy, primer embajador irlandés en los Estados Unidos, sostiene que el carácter jurídico de la *Commonwealth* británica es una *unión personal,* sir Cecil Hurst se empeña en dar al imperio un carácter de *unión real.* El primero ve en la corona inglesa, es decir, en la persona del rey, "el único lazo que mantiene juntas a las varias naciones..." El segundo considera que el imperio británico está ligado por algo más que el hecho real de tener al mismo individuo como monarca de todas las comunidades de que se compone. "La corona y la ciudadanía común que brota de la fidelidad hacia ella, es lo que constituye los vínculos que atan al imperio." Esta divergencia y algunas otras –como la que tienen Keith y el general Hertzog, sobre la imposibilidad o posibilidad de que a cualquier dominio le esté permitido separarse por propia decisión– provienen de la falta de estructuración lógica y jurídica de la *Commonwealth* británica, y de su carácter evolucionista y empírico.

CONSIDERACIONES ESPECIALES SOBRE EL ESTADO FEDERAL

El Estado federal puede formarse por un proceso de descentralización o por la reunión de Estados más o menos independientes que al formar un solo Estado se reservan una autonomía relativa.

Las provincias o los Estados no soberanos tienen, en la unión federal, una constitución, órganos centrales y gobiernos locales. Estas provincias o Estados –libres o soberanos en cuanto a su régimen interior– gozan de un derecho particular que les permite participar en la voluntad soberana del Estado federal. Los Estados miembros de la república están representados en el poder legislativo federal y en ocasiones tienen, como en el caso de México, el derecho a votar una reforma constitucional. Se ha dicho que "el Estado federal viene a ser como una democracia de estados, cuyos miembros participan del carácter de una provincia autónoma y de los ciudadanos de una república". (Manuel J. Sierra.) La comparación es gráfica pero no es exacta.

Convenciones o referenda constituyentes que organiza el mismo pueblo, crean la constitución del Estado federal, con sus órganos federales –legislativo, ejecutivo y judicial– que tienen jurisdicción sobre el territorio y los habitantes de las entidades federativas, en determinadas materias. Los Estados como tales participan en la formación de la voluntad

del Estado Federal y es frecuente que se les conceda el derecho de intervenir en toda reforma, adición o derogación de la constitución. Además, en todas aquellas materias no reservadas expresamente a la federación, los Estados o provincias tienen libertad de acción dentro del marco de la ley suprema. Las entidades federativas no pueden nunca deshacer la federación ni les asiste el derecho de separarse del Estado federal cuando lo quieran. Pueden, eso sí, decidir la forma de su organización y hasta hacer su propia constitución sin salirse de los lineamientos del sistema federal.

No hay que confundir la descentralización –que importa sobre todo al derecho administrativo– con el federalismo. En la descentralización se delegan algunas funciones del poder central al poder local. En el sistema federal se delegan no sólo funciones sino incluso el poder. El organismo descentralizado no participa en la formación de la voluntad política del Estado federal ni es persona de derecho público interno. "El Estado federal –expresa Mouskheli– es un Estado que se caracteriza por una descentralización de forma especial y del grado más elevado, que se compone de colectividades miembros dominados por él, pero que poseen autonomia constitucional y participan en la formación de la voluntad federal, distinguiéndose de este modo de todas las demás colectividades públicas inferiores."[2] Estamos de acuerdo con el concepto de Mouskheli a condición de que no se le dé a la palabra descentralización, un sentido de derecho administrativo.

Los alemanes suelen llamar al Estado federal *Staatenstaat*, Estado de Estados. Por encima de la organización de los Estados miembros hay una autoridad soberana. Pero, en última instancia, esta autoridad soberana no es sino la resultante de la autoridad colectiva.

En los Estados simples o unitarios hay una única fuente de derecho público. En los Estados federales, en cambio, hay dos sectores de elaboración y validez: el sector federal con eficacia en todo el territorio de la república, y el sector estatal o provincial con vigencia local;

¿Cuál es el fundamento del Estado federal? He aquí las principales tesis:

1. Teoría de la división de la soberanía entre los Estados miembros (Tocqueville y Waitz).
2. Teoría de la unión como una simple expresión de conjunto de Estados, que son las únicas entidades soberanas (Calhoun y Seidel).
3. Teoría de las provincias autónomas que gozan de la capacidad de participar en la voluntad nacional (Borel y Le Fur).

[2] Mouskheli, *Teoría jurídica del Estado Federal*. M. Aguilar, Madrid, 1931, pág. 319.

4. Teoría del Estado central como el único soberano y de la distinción de las colectividades miembros por sus autoridades propias (Laband y Jellinek).
5. Teoría de los círculos normativos con la unidad del orden total representada por la constitución y, sobre la base de ella, y por delegación de la misma, dos círculos normativos ulteriores que son, por relación a aquélla, órdenes parciales delegadas: uno, que se llama *unión* o *Estado superior*, con validez especial sobre todo el territorio; y varios Estados miembros con vigencia circunscrita a determinadas partes del mismo (Kelsen).
6. Relaciones de fuerza entre gobernantes y gobernados –una federal y otra local–, que no pueden ser modificadas sino por ambos grupos (Duguit).
7. Autonomía constitucional, agregada a la autonomía de gobierno, y participación de los Estados miembros en la formación de la *voluntad* del Estado federal (Mouskheli). Es esta última doctrina, a nuestro juicio, la que da una explicación más completa sobre la naturaleza del Estado federal. Agreguemos, tan sólo, que al hablar de autonomía es preciso entenderla en sentido relativo.

No cabe recetar el sistema federal a todos los Estados. En este punto, como en tantos otros de la política, no hay soluciones universales. Para un país diminuto no tiene sentido el régimen federal. Antes bien, un sistema de esta naturaleza podría entorpecer la eficiencia en el gobierno. En cambio, en un territorio más o menos extenso y con peculiaridades regionales, conviene establecer un Estado federal.

Bryce expone, con innegable agudeza, las ventajas y los inconvenientes del sistema federal. Desventajas:

a) debilidad en la dirección de los asuntos extranjeros;
b) debilidad del gobierno interior;
c) peligro de disolución;
d) peligro de que se formen grupos y facciones para la constitución de combinaciones separadas de los Estados componentes;
e) falta de uniformidad en la legislación y administración de los distintos Estados;
f) dificultades, gastos y retrasos resultantes de la complejidad de un doble sistema de legislación y administración.

Ventajas:

a) unión de repúblicas sin destruir el patriostismo local, la administración y la legislatura de la región;

b) sistema idóneo para desenvolver una comarca vasta y rica;
c) elude la formación de un gobierno central despótico;
d) el autogobierno estimula los intereses del pueblo en los asuntos regionales y mantiene la vida política local;
e) asegura la buena administración de los asuntos locales;
f) permite hacer experiencias, en la administración y en la legislación, que serían imposibles en un sistema centralizado;
g) disminuye los peligros del poder federal a la variedad y extensión de las regiones de un Estado;
h) descarga a la legislatura y al gobierno del centro de una masa enorme de atribuciones pesadas.[3]

Pensamos, por nuestra parte, que las ventajas superan –en número y en calidad– a las desventajas. Ocasionar más gastos es una simple razón económica que nunca debe predominar sobre las razones políticas. Tal vez, el mayor elogio del federalismo es –como bien lo apunta Pablo A. Ramella– "que permite resolver los problemas locales con pleno conocimiento de causa".[4] El poder central, por lo general mal informado, obtiene datos con frecuencia interesados o parciales. En todo caso, insistimos en la falta de una solución intemporal y universal. Es preciso examinar los casos concretos en su complicada textura –factores territoriales, raciales, históricos, psicológicos, etc.–, para aplicarse a buscar la solución adecuada.

[3] Bryce, Jaime, *La república norteamericana*. La España Moderna (2 tomos).
[4] Pablo A. Ramella, *La estructura del Estado*. Buenos Aires, 1946, pág. 231.

Capítulo 9

CENTRALIZACIÓN Y DESCENTRALIZACIÓN COMO FORMAS DE ORGANIZACIÓN ESTATAL

NATURALEZA DE LA CENTRALIZACIÓN Y DE LA DESCENTRALIZACIÓN Y SUS DIFERENCIAS

La centralización y la descentralización, como formas de organización del Estado, han sido consideradas como tipos de ordenamientos jurídicos, como modos de división territorial y como materia especial del derecho administrativo. Nuestro estudio versará sobre esos regímenes considerados como formas políticas de organización del Estado.

No todos los problemas de centralización y descentralización son, como lo pretende Kelsen, problemas concernientes a las esferas de validez de las normas jurídicas y a los órganos creadores y aplicadores de tales normas.[1] Antes que eso, se trata, primordialmente, de la estructuración del poder político. En definitiva, importa saber si dentro del inmenso campo del bien común va a existir una autoridad con facultades sobre una zona única de intervención, o bien habrá varias zonas de intervención confiadas a varias autoridades, aunque, claro está, con un punto final de entronque.

Cuando los órganos del Estado se agrupan jerárquicamente, en rigurosa relación de dependencia desde el órgano más importante hasta el más humilde, estamos frente al régimen centralizado. El poder de decisión y el poder de mando quedan reservados para la autoridad central. La unidad se conserva gracias a esta concentración de la facultad resolutiva e impositiva. Los órganos inferiores realizan simplemente actos materiales necesarios para auxiliar a la autoridad central. La fuerza pública queda únicamente a la disposición del poder supremo. La relación

[1] Hans Kelsen, *Teoría general del derecho y del Estado*. Imprenta Universitaria, México, 1950.

de jerarquía consiste en un conjunto de poderes "que se refieren –apunta Gabino Fraga– unos a la persona de los titulares de los órganos jerarquizados, y otros a los actos que realizan, y son los siguientes:

a) poder de nombramiento;
b) poder de mando;
c) poder de vigilancia;
d) poder disciplinario;
e) poder de revisión, y
f) poder para la resolución de conflictos de competencia".[2]

Además de este conjunto de poderes, la autoridad superior puede anular, modificar o suspender los actos de las autoridades inferiores, por ilegalidad o por falta de oportunidad. Puede, también resolver los conflictos de competencia que hayan surgido entre las autoridades inferiores que le están sometidas. La centralización es un sistema que retiene el ejercicio de la potestad pública en sus dos aspectos: gobierno y administración. Las funciones del poder nunca son cedidas, tampoco, a otras autoridades. Fuera del poder central no existe, por derecho propio o por derecho concedido, alguna o algunas parcelas de potestad pública. No hay que confundir la *desconcentración* con la *descentralización*. En la desconcentración puede haber cuantos delegados se quiera, pero éstos no tienen ninguna potestad pública ni son titulares de nuevos órganos, sino que simplemente tienen la calidad de agentes del poder central.

Podrá hablarse de descentralización cuando determinados atributos de la potestad pública correspondan, en propiedad, a determinados grupos –ayuntamientos, provincias, regiones, corporaciones, núcleos nacionales– que tienen frente al Estado, una relativa independencia. Al lado de la suprema autoridad central –que se reserva un derecho de control sobre la estructura y funcionamiento de los órganos descentralizados– hay autoridades secundarias que realizan actos de gobierno y administración, judiciales y legislativos. Los órganos descentralizados colaboran con la autoridad central y participan del poder político. Se trata, en consecuencia, de órganos públicos –de derecho público– que coadyuvan con el Estado a lograr el bien común. Estamos ante la descentralización política, y no simplemente administrativa –que organiza los servicios públicos–, cuya naturaleza afecta a la actividad esencial del Estado que se realiza en las tres conocidas funciones.

Es claro que la descentralización no puede destruir el centro unificador y coordinador del poder político. Por eso no le falta razón a Kelsen cuando dice que "la descentralización y la centralización totales son sólo

[2] Gabino Fraga, *Derecho administrativo*. Porrúa, México, 1944, pág. 422.

polos ideales. Hay un cierto *mínimum* al cual no puede descender la centralización, y un cierto *máximum* que la descentralización no puede rebasar sin que se produzca la disolución de la comunidad jurídica; una norma cuando menos, la norma básica, tiene que ser norma central, es decir, tiene que ser válida para todo el territorio, ya que de otro modo éste no sería el territorio de un solo orden jurídico, ni se podría hablar de la descentralización como una división territorial de la misma comunidad jurídica. El derecho positivo sólo conoce la centralización y la descentralización parciales".[3] Sin embargo, no estamos del todo acordes con el conocido jurista austriaco. Aceptamos, porque otra cosa no sería posible, que la descentralización sea necesariamente parcial. Pero no aceptamos que la centralización no pueda ser total. Kelsen parece confundir la desconcentración con la descentralización. Puede haber –y de hecho los hay– muchos prefectos gobernadores, o jueces que gocen de una aparente iniciativa y resolución; pero, en el fondo, es el gobierno del centro quien los designa y les da instrucciones. "En realidad –como dice Jean Dabin– la autoridad central es quien, sin despojarse en nada de sus prerrogativas, se organiza interiormente localizándose y especializándose."[4]

Históricamente, una vez que los Estados han logrado constituir su centro unificador y coordinador, vuelven a los poderes primarios, locales o especiales y les restituyen el poder que antes les arrebataron. La división del trabajo y la necesidad de descargarse de pesadas atribuciones, impulsan al Estado a encomendar, a las autoridades locales, parte de su autoridad. Algunos tratadistas piensan que la descentralización satisface a las ideas democráticas al permitir que se constituyan autoridades nombradas por los mismos individuos, y contribuye a una más eficaz gestión del bien público al encomendar a técnicos especializados la realización de los servicios. El gobierno local –ha dicho A. Prins–[5] es escuela de la democracia. Y algunos autores llegan hasta considerar que la descentralización se acerca a la eficacia de la empresa privada. Aclaremos tan sólo que no todo régimen centralista es autocrático o despótico. Pero la inversa es cierta: todo régimen dictatorial o despótico es centralista.

TIPOS DE DESCENTRALIZACIÓN

¿Cuántos tipos de descentralización existen? No escasean los criterios de clasificación. Hans Kelsen distingue: la *descentralización administrativa* (división en provincias administrativas y judiciales con facultad, la autoridad superior, para revocar la norma creada por la autoridad

[3] Hans Kelsen, *Op. cit.*, pág 232.
[4] Jean Dabin, *Doctrina general del Estado*, pág. 316.
[5] A. Prins, *De l'sprit du gouvernement démocratique*. Bruselas, 1905.

inferior); *descentralización por autonomía local* (autogobierno local para ciertas materias de interés circunscrito en el espacio: municipio); *descentralización por provincias autónomas* (carácter autónomo de la legislación y de la administración, no del poder judicial). Empeñado Kelsen en explicar todos los problemas de la centralización o descentralización en relación con las que denomina normas centrales y locales, según que valgan o no para toda la extensión territorial del Estado, su clasificación se resiente de oscuridad por insuficiencia de su criterio exclusivamente jurídico. En vano pretende remediar sus conceptos estáticos de centralización y descentralización, con un concepto dinámico que se refiere a la unidad o a la pluralidad de órganos creadores y ejecutores de normas, sin tomar en cuenta los ámbitos territoriales de validez de las reglas jurídicas creadas por esos órganos.

Dabin formula su clasificación de la siguiente manera: *descentralización con base territorial* (agrupación localizada en una porción del territorio del Estado: municipio y provincia o departamento, cuyo bien público local está englobado en el bien público del Estado); *descentralización de base nacional* (grupos de diversas nacionalidades coexistentes en un mismo territorio y cuyo *status* jurídico es diverso); *descentralización por el principio de los intereses* (las corporaciones de orden económico y social elaboran sus propias reglas, medidas y sentencias, con valor obligatorio para todos los interesados).

Nos permitimos añadir, a la clasificación de Jean Dabin, dos nuevos tipos: la *descentralización por servicios técnicos* y *la descentralización por colaboración de la iniciativa privada.* La descentralización por servicios técnicos supone necesidades de orden general, que requieran procedimientos científicos adecuados sólo al alcance de funcionarios especialistas. Caracteriza a estos órganos técnicos descentralizados la existencia de un patrimonio propio y de un estatuto legal en que el gobierno se reserva el derecho de control. (Ejemplos: ferrocarriles, petróleos, universidades, pensiones.) La descentralización por colaboración de la iniciativa privada surge ante la imposibilidad de constituir en todos los casos requeridos, entidades especializadas que recargarían notablemente la faena y los gastos de la autoridad central. En estos casos se autoriza a instituciones privadas para que colaboren en el ejercicio de las funciones –generalmente administrativas– del poder. Las organizaciones privadas realizan funciones públicas en nombre y en beneficio del Estado. Pero se requiere un acto de autorización expresa del Estado, el cual conserva siempre la facultad de vigilancia y de control. (Ejemplos: escuelas particulares incorporadas, cámaras de comercio y de industria, asociaciones agrícolas.)

Veamos, sucintamente, las ventajas y los inconvenientes de los diversos tipos de descentralización. La descentralización regional presenta

las siguientes ventajas: aliviar al poder público de multitud de deberes; más competencia de las autoridades locales para el desempeño de esas atribuciones; menores gastos; mayor flexibilidad. Enumeraremos ahora los inconvenientes: peligro de perder las ventajas de la unidad de acción, dirección e impulsión; posibilidad de enfrentar legislaciones contradictorias, dando origen a conflictos de leyes.

Las ventajas de la descentralización con base nacional son: la similitud de rasgos físicos y morales crea intereses comunes que brindan materia para un *status* jurídico necesario y conveniente entre los nacionales; y se evitan fricciones entre los grupos nacionales. Pero en el caso de la descentralización con base nacional son mayores las desventajas: el criterio de la nacionalidad es más oscuro que el criterio del domicilio, dificultad que se acrecienta en el caso –por lo demás muy frecuente– del entrecruzamiento territorial de las poblaciones; la nación no es una sociedad que tenga un fin común, ni es susceptible, por sí misma, de organizarse en una institución política; el bien específicamente nacional, confiado a los grupos, puede chocar contra el bien público general reservado a la competencia del Estado. Casos habrá, sin embargo, en que la paz pública demande un otorgamiento de autonomía relativa a favor de los grupos nacionales. En este supuesto, pesa sobre el Estado la obligación de erigir en órganos de derecho público a las instituciones nacionales.

Tendremos ocasión de estudiar y rechazar el corporativismo político y el corporativismo de Estado. Por ahora nos interesa apuntar las ventajas –que son más que los inconvenientes–, y las desventajas de la descentralización corporativa. Ventajas: las corporaciones pueden gobernarse mejor a sí mismas por lo que respecta a sus intereses; y el respeto y la utilización de las competencias se impone por el principio de la división del trabajo, correspondiendo al Estado un papel suplentorio. Desventajas: la clasificación de los intereses no siempre se opera de un modo racional y en la práctica multitud de intereses permanecen en estado inorgánico, y algunos intereses pueden oponerse entre sí (productores y consumidores) y otros pueden enfrentarse al poder político. Pensamos que el primer inconveniente no autorizaría a suprimir las corporaciones, simplemente porque en la práctica no se organizan de un modo racional, ni mucho menos a caer en un corporativismo del Estado que organizara –*more geométrico*– los intereses, suprimiendo la libertad. Por lo que hace la segunda desventaja, digamos que la oposición de los intereses no puede ser más que relativa y transitoria –al final de cuentas se impone la interdependencia y el bien público–, y el Estado permanece de pie con su soberanía indiscutible.

Gabino Fraga ha señalado al sistema de la descentralización por servicio técnico, ventajas e inconvenientes. Entre las primeras pueden citarse las siguientes

a) Entregar el manejo de un servicio técnico a quienes tienen la preparación técnica necesaria, es procurar la eficaz satisfacción de las necesidades colectivas cuya atención corresponde al Estado.
b) Dar cierta autonomía al servicio técnico; a la vez que descarga al poder del cumplimiento de serias obligaciones, contribuye a la realización de ideales democráticos, por dejar que los mismos interesados en el servicio intervengan en su manejo por lo que, al propio tiempo y, como antes dijimos, se limita el poder de los gobernantes.
c) Crear un patrimonio especial al establecimiento público, independizándolo del patrimonio general del Estado, es facilitar y atraer liberalidades de los particulares, pues saben que ellas irán a servir para el desarrollo del servicio descentralizado y no confundirse con la masa general de los fondos públicos.
d) Como el establecimiento público puede llegar a sostenerse con sus propios recursos, es decir, puede industrializarse, existe una ventaja evidente para el Estado y para los contribuyentes, pues no será necesario el impuesto como fuente indispensable para sostener dicho servicio.

Contra estas ventajas se han presentado los inconvenientes a que puede dar lugar el sistema, pero no han valido para detener el movimiento en su favor:

a) Se ha dicho, en primer término, que el establecimiento público puede presentar, dada su autonomía, serias resistencias a la realización de las reformas necesarias para irlo adaptando a la necesidad que debe satisfacer;
b) La multiplicación de establecimientos podría originar entre ellos rivalidades, cuyo resultado sería el desorden en la administración;
c) El establecimiento público con presupuesto especial, viene a contrariar el principio técnico fundamental de la unidad del presupuesto del Estado, con las naturales consecuencias de incertidumbre y desorden financiero.[6]

La descentralización por colaboración presenta como ventajas: ayudar a la administración en multitud de tareas que abruman el quehacer y el presupuesto del Estado. Llevar los principios de la eficaz administración de las instituciones privadas a la cosa pública (el Estado es mal administrador). Contribuir a realizar mejor el ideal democrático. Podemos señalar como desventajas, que a nuestro juicio no son decisivas, las

[6] Gabino Fraga, *Op. cit.*, págs. 491 y 492.

siguientes: imperialismo de las empresas privadas que pueden llegar a constituir una plutocracia; relajamiento del poder central, y falta de una gestión política coherente y unitaria. Para remediar estos inconvenientes, basta con que el Estado se reserve un derecho de control y de disolución de las empresas privadas que actúen como instituciones de derecho público.

Capítulo 10

LAS FORMAS DE GOBIERNO Y SU VALOR

IDEA DE LA CONSTITUCIÓN

Históricamente, el concepto de *constitución* ha tenido distintas significaciones. La diversidad de sentidos obedece a las distintas formas de entender el derecho. Karl Schmitt, el conocido jurista alemán, estudia, en su *Teoría de la Constitución*, hasta cuatro conceptos principales de constituciones y nueve significaciones de la palabra ley fundamental. Si tomamos *el concepto absoluto de constitución* (la constitución como un todo unitario), podemos tener cualquiera de estas tres significaciones:

1. Constitución: la concreta situación de conjunto de la unidad política y ordenación social de un cierto Estado; en este sentido cabe decir que el Estado no *tiene* una constitución, sino que *es* constitución, esto es, un *status* de unidad y ordenación
2. Constitución: una manera especial de ordenación política y social ("forma de las formas")
3. Constitución: el principio del devenir dinámico de la unidad política, del fenómeno de la continuamente renovada *formación* y *erección* de esta *unidad* desde una *fuerza* y *energía* subyacente u operante en la base.

Si del concepto absoluto pasamos al *concepto relativo de constitución*, ésta se nos presenta como una pluralidad de leyes particulares fijadas según *características* externas y accesorias, denominadas *formales*. Todo lo que aparezca en una constitución es, según este criterio, indiferente. Desaparece la *fundamentalidad* de la norma legal-constitucional, y en su lugar aparecen los caracteres de constitución *escrita* y de *reforma dificultada* como esenciales al concepto mismo de constitución.

El concepto positivo de constitución (la constitución como decisión de conjunto sobre modo y forma de la unidad política) presupone la distinción entre constitución y ley constitucional:

a) Pueden reformarse las leyes constitucionales, pero no la constitución como totalidad.
b) La constitución es intangible, mientras que las leyes constitucionales pueden ser suspendidas durante el estado de excepción.
c) La constitución garantiza una serie de llamados derechos fundamentales que si son vulnerados, la constitución misma es la que queda negada.
d) Un conflicto constitucional propiamente dicho no afecta a las leyes constitucionales sino a la decisión política fundamental.
e) Jurar la constitución no significa jurar cada una de las distintas leyes constitucionales, ni jurar en blanco un procedimiento de reformas.
f) La alta traición es un ataque a la constitución, no a la ley constitucional.
g) Algunas prescripciones legales constitucionales pueden surgir valiendo como prescripciones legales, aun después de abolida la constitución. En *la decisión política del titular del poder constituyente* –del pueblo en la democracia y del monarca en la monarquía auténtica– está contenida la esencia de la constitución.

Cuando se quiere que la constitución obedezca a un cierto contenido, a unas determinadas razones políticas, estamos frente al llamado *concepto ideal.* El constitucionalista germano recuerda, en particular, cómo la burguesía liberal, en su lucha contra la monarquía absoluta, puso en pie un cierto concepto ideal de constitución y lo llegó a identificar con el concepto de constitución. Lo que no coincida con ese determinado sentido ideal, no es constitución, sino despotismo, dictadura, esclavitud o como se quiera llamar.[1]

No consideramos admisible el criterio exclusivamente decisionista de Schmitt. Es claro que frente a la posición kelseniana que estabiliza un orden normativo vigente, la reacción schmittiana, que impuso la actuación de un poder revolucionario que está por encima del derecho positivo, no deja de ser saludable. Por nuestra parte creemos que un concepto formal y un sentido material de la constitución han coexistido siempre. Los conceptos expuestos por Schmitt –incluyendo su punto de vista particular– no corresponden a un orden jurídico positivo, o por lo

[1] Karl Schmitt, *Teoría de la constitución.* Revista de Derecho Privado, Madrid, 1934, págs. 3 a 47.

menos este carácter está envuelto en la tiniebla, de este trasfondo de caracteres y elementos (voluntaristas, sociales, partidistas) con que quieren acuñar su concepción. Está muy bien que se investigue el subsuelo de donde emerge la constitución, pero a condición de que no se olvide que ésta es, ante todo, derecho. Lo esencial es que sea un *derecho fundamental de organización proveniente de la actividad política.* Que sea o no sea escrita, que sea una ley o un pacto testamentario, que tenga o no tenga un procedimiento de reforma dificultada, será siempre algo secundario y accidental. Lo verdaderamente decisivo es que la constitución organice al Estado –en el sentido de gobierno– y se refiera a las relaciones de los individuos y de los grupos con el Estado. Frente a la irregularidad caprichosa del poder arbitrario, el poder constitucional, la constitución, se nos presenta como una estructura que no obstante estar sujeta al devenir, tiene un mínimo de elementos estatales y obligatorios.

Los caminos demasiado frecuentes y precipitados de las normas constitucionales pondrían en peligro la seguridad de la organización jurídico-política. Hauriou ha dicho –y con razón– que el legislador ordinario es un "poder político que está demasiado continuamente en acción para no ser peligro".[2] Por ello las constituciones *rígidas* se han impuesto sobre las constituciones flexibles. Por supuesto hay que guardarse del peligro de un exceso de rigidez en el mecanismo, que diera la espalda a la evolución social.

EL PROBLEMA DEL RÉGIMEN DE GOBIERNO

Si la autoridad no se organizara debidamente, la anarquía no sería superada. No resulta recomendable ni posible dejar que todos los miembros del Estado ejerzan mancomunadamente el poder. La autoridad está destinada a encarnarse en instituciones y en personas que traduzcan los deberes y asuman las responsabilidades en nombre del Estado y para el bien común. La estructura de sus órganos fundamentales es lo que individualiza jurídicamente al Estado.

¿Quiénes designan a los gobernantes? ¿Cómo se realiza la designación? ¿Cuántos ejercerán la autoridad? He aquí el problema del régimen político, formulado en estas tres interrogantes.

Si por naturaleza todos los hombres son libres, ninguno puede erigirse por sí mismo en gobernante de los demás. "Aunque el hombre no sea criado o nacido con sujeción a la potestad de un príncipe humano –explica Suárez–, nació sujetable a él, por decirlo así. De donde ser sometido a él, aunque no proceda inmediatamente de la naturaleza, no es

[2] Hauriou, *Précis de droit constitutionel*, pág. 217.

tampoco contra el derecho natural percipiente; antes es conforme a la razón natural que la república humana tenga alguno al que se someta, aunque el mismo derecho natural no haya hecho por sí mismo la sujeción política sin intervención de la voluntad".[3]

El pretendido derecho divino de los reyes es una patraña. La teoría suareziana –a la que nosotros nos afiliamos decididamente– sostiene que cuando el poder lo ejerce una sola persona y no toda la comunidad, es siempre "por institución o elección humana". En realidad, la concepción del derecho divino sobrenatural sólo fue usada en Francia por los aduladores y los leguleyos de los monarcas absolutos, cuya vana pretensión quedó plasmada en aquella frase: "el rey no adquiere su reino sino de Dios y de su espada". Es claro que toda potestad viene de Dios, pero la máxima *Omnis potestas a Deo* no cabe interpretarla en el sentido de que la potestad descienda directamente de Dios al soberano, haciendo caso omiso del pueblo. Nadie puede afirmar que consta históricamente la designación de Luis XVI o de Napoleón Bonaparte hecha por Dios. Tampoco cabe sostener, amparándose erróneamente en la doctrina providencial, el que la Divina Providencia haga surgir "un hombre extraordinario, dotado de cualidades eminentes, en quien irradia una especie de carácter sagrado cuya superioridad revela su derecho", como lo pretenden J. de Maistre y De Bonald. Si un gobernante cayere, ¿cómo podría legitimarse su sucesor? Ya se habrán advertido las consecuencias de la tesis de la monarquía de derecho divino: irresponsabilidad de los gobernantes ante el pueblo, ausencia de control popular, ineficacia de la opinión pública.

Ningún hombre viene asignado –por Dios o por la naturaleza– para gobernar a los otros hombres. La autoridad ha sido dada inmediatamente por Dios a los hombres reunidos en un Estado "en realidad no por una institución peculiar y como positiva o por una donación distinta por completo de la producción de tal naturaleza, sino por una consecuencia natural y en virtud de su primera creación: por esto, en virtud de tal donación no está el poder en una sola persona, ni en una peculiar congregación de muchas sino en todo el pueblo perfecto, o sea, en el cuerpo de la comunidad".[4] Es al pueblo a quien compete el derecho de elegir, o por lo menos, de consentir tácitamente, el régimen político. El poder no es una *res nullius* que esté a merced del primer ocupante. Los hombres, pocos o muchos, que forman el pueblo, participan todos de la misma creencia de que su agrupación política les es provechosa y tienen todos el mismo propósito de elegir una autoridad que les dirija al bien común. Y cuando el poder público no realiza su fin (el bien público temporal), se

[3] Francisco Suárez, *De Legibus*. Lib. III, Cap. I, 10.
[4] Francisco Suárez, *Defensio Fidei*. Lib. III.

convierte en ilegítimo. De esta manera, a la *ilegitimidad de origen* –carencia de credenciales dadas por el pueblo– se viene a agregar la *ilegitimidad de ejercicio* –malversión del poder.

RÉGIMEN POLÍTICO Y SISTEMA ELECTORAL

Al conjunto de individuos agrupados en el Estado es a quien corresponde la elección del régimen político. De no conseguirse la unanimidad –caso ideal– hay que atenerse a la mayoría. Sólo los incapaces: menores de edad, locos, idiotas, sordomudos, ebrios y toxicómanos, deben ser privados del derecho a elegir. Las mujeres –salvo razones sociológicas especiales– no están privadas por naturaleza del derecho de voto. En teoría democrática, el número de individuos excluidos del derecho de voto debe ser el menor posible y la edad mínima debe ser la más baja posible.

El sistema electoral puede revestir diversas formas: voto directo; voto indirecto; aclamación en reunión pública. Cabe también un consentimiento tácito a un gobierno impuesto fuera de elección. En este caso, la aquiescencia purga la ilegitimidad de origen, convalidando el hecho consumado.

Como lo ha advertido Hans Kelsen, la división en distritos electorales puede perjudicar seriamente, e incluso eliminar de manera completa, el principio de voto mayoritario, y desembocar en el principio opuesto, es decir, en el dominio de la minoría. Supongamos –ejemplifica Kelsen– que mil electores están divididos en diez distritos con cien electores cada uno, y que cada distrito debe elegir a un diputado. Supóngase, además, que hay dos partidos políticos contrarios: A y B. En cuatro distritos, A tiene noventa miembros y B solamente diez. Pero en los seis distritos restantes B tiene sesenta miembros, en tanto que A tiene cuarenta. En el cuerpo total de electores A representa una mayoría de seiscientos votos, mientras que B congrega solamente una minoría de cuatrocientos. Sin embargo, el partido A logra solamente la elección de cuatro de sus candidatos, mientras que B obtiene la de seis. El partido mayoritario entre los votantes resulta con una minoría de representantes y viceversa.

En el sistema de la representación proporcional –susceptible de aplicarse sólo en el caso de elegirse más de un representante– queda garantizada la fuerza relativa de los partidos en la asamblea representativa. "De acuerdo con el sistema de la representación proporcional, cada representante es electo solamente con los votos de su propio grupo, y no contra los votos de otro grupo. El sistema de la representación proporcional –exclama Kelsen entusiasmado– es la aproximación más grande posible al ideal de la autodeterminación dentro de una democracia re-

presentativa y, por tanto, el más democrático de los sistemas electorales."[5] Lo que no advierte Hans Kelsen es que el sistema de la representación proporcional puede llevar, por su dinámica misma, a la atomización del poder y, por consiguiente, a la pérdida de la acción unitaria y a la paralización. Es éste, menester es señalarlo, uno de los peligros del régimen liberal de partidos.

Una cosa es que el pueblo tenga capacidad para seleccionar el gobierno y los gobernantes, y otra cosa muy diferente es que en el pueblo resida, con título originario, el derecho de gobernar. Los ciudadanos designan a los gobernantes; pero ellos no son, por el simple hecho de ser ciudadanos (*de jure*), los gobernantes. "Elegir el gobierno –observa el cardenal Cayetano– no es tomar parte en él: es algo anterior y preparatorio a toda especie de gobierno, y la prueba es que pertenece al pueblo, según el derecho natural, decidir si el gobierno será democrático, aristocrático o real."[6] La democracia no es el único régimen legítimo. Cualquier régimen elegido o consentido por el pueblo es de suyo legítimo. "En definitiva, en nuestra materia –dice Jean Dabin–, el derecho natural no impone ninguna solución universalmente válida. No es requerido por la naturaleza que en todos los Estados, el pueblo ejerza el gobierno, ya por sí mismo, ya a través de intermediario, ni siquiera que participe en alguna medida en el gobierno. Todo depende de las contingencias de tiempo y de lugar, especialmente de las cualidades del pueblo que sería llamado a dirigir el Estado. La única forma de gobierno indicada por la naturaleza es la que se adapte más fielmente, y sin ninguna tendencia doctrinaria, a esas contingencias variables. De allí la necesidad de una opinión en la que, a falta de verdad absoluta universal, el espíritu político del pueblo y de su élite encontrará la ocasión de manifestarse."[7]

La determinación fundamental del régimen político corresponde al pueblo. La voluntad popular es necesaria sólo para determinar la forma de gobierno, pero no para decidir la existencia misma de una autoridad o gobierno.

Para que el régimen representativo marche, se requiere el sufragio. Y el sufragio, a más de un modo de expresión de los ciudadanos, es una función pública. Ni la teoría del asentamiento (Hauriou), ni la teoría clásica del derecho bastan a explicar el sufragio. Si los ineptos y los indignos están excluidos del sufragio, es porque el sentido del sufragio es funcional. Por eso cabalmente es también un deber. El titular de este deber y de esta función es el ciudadano, no la nación ni los grupos. Lo que no quiere decir, por supuesto, que se tome al individuo abstractamente como

[5] Hans Kelsen, *Teoría general del derecho y del Estado*. Imprenta Universitaria, México, 1950, págs. 208 a 312.
[6] Cardenal Cayetano, *Commentarium Ia*.
[7] Jean Dabin, *Doctrina general del Estado*. Jus, México, 1946.

si no viviera en grupos. En teoría cabe también conceder votos de calidad al padre de familia o a determinada categoría de ciudadanos eminentes.

LAS FORMAS-TIPO DE GOBIERNO

Después de haber realizado una larga investigación comparada acerca de las constituciones hasta de 58 Estados, Aristóteles formuló su clasificación de las formas de gobierno. El propio Kelsen –que no es precisamente un aristotélico– confiesa que la teoría moderna no ha rebasado la clásica tricotomía. La organización del poder soberano sirve de criterio al estagirita para elaborar su clasificación. Según que el poder supremo esté en las manos de *uno* solo, de *algunos*, o de *muchos* individuos, el Estado se clasificará en *monarquía, aristocracia* y *democracia*. Estas tres formas típicas –o puras como también las llama Aristóteles– pueden degenerar, respectivamente, en *tiranía,oligarquía* y *demagogia*. En estas formas corrompidas o impuras, el poder supremo, tergiversando el bien común, sirve para la realización de los intereses particulares de los gobernantes, ya se trate del monarca, de los aristócratas o de la muchedumbre.

Es probable que estas tres formas-tipos no se hayan dado jamás en toda su pureza, y es seguramente cierto que hoy día no se encuentran realizadas en la práctica. Pero lo que importa es tener un criterio lógico para poder aplicarlo a las formas –más o menos mezcladas– de organización política. Es menester no confundir la organización jurídico-política con la estructura social de un determinado Estado. Aunque es cierto –como lo apunta J. Dabin– que la democracia política tiende hacia la democracia social, "un régimen democrático desde el punto de vista político puede perfectamente coincidir con un régimen social aristocrático: basta con que a pesar de un derecho de sufragio universal y estrictamente igual, ciertas categorías de la población, sea cual fuere su título (nacimiento, fortuna, ejercicio de determinadas profesiones...), se beneficien de un régimen de desigualdad en el orden jurídico, económico y social, que les confiere determinadas ventajas, a veces incluso un cierto predominio de derecho o simplemente de hecho".[8]

Con un criterio exclusivamente jurídico, Kelsen propone una clasificación bipartita que se funda en la forma en que, de acuerdo con la constitución, el orden jurídico es creado. La *democracia* significa que la "voluntad" representada en el orden legal del Estado es idéntica a las voluntades de los súbditos. En la *autocracia* los súbditos se encuentran excluidos de la creación del ordenamiento jurídico. Ya desde el Renaci-

[8] Jean Dabin, *Doctrina general del Estado*, pág. 194.

miento, Maquiavelo había dicho que "*todos los Estados o son repúblicas o son principados*". Su clasificación bipartita se inspiraba también en un criterio jurídico. Yo me atrevo a suponer que en esta clasificación maquiavélica está el antecedente concreto de la clasificación kelseniana.

Polibio puso de relieve el hecho de que en la práctica imperaban siempre las *formas mixtas*. La monarquía, la aristocracia y la democracia se habían fusionado sabiamente en Roma y estaban representadas, respectivamente, por el consulado, el senado y los comicios. Gracias a esta forma mixta se evitaban los rápidos cambios a que estaban sujetas las otras formas. En esto estribaba el secreto del poderío romano.

Mucho se ha hablado de democracia directa e indirecta y poco se ha pensado en que esta forma *directa* o *indirecta* es susceptible de aplicarse a cualquier clase de gobierno.

Pueden los gobernantes –rey, aristócratas, gobierno popular– ejercer el gobierno por sí mismos (forma directa); o bien unos intermediarios, ejercer el poder como delegados o como representantes libres de los gobernantes (forma indirecta). En todo caso, los delegados o representantes libres deben ser guiados o controlados de alguna manera por los verdaderos gobernantes. De no ser así, se habría alterado fundamentalmente la forma indirecta de gobierno.

Aristocracia significa, etimológicamente, el gobierno de los mejores. Define Aristóteles a la aristocracia como el gobierno de varias personas, sea cualquiera su número, con tal que no se reduzca a una sola. Se trata de una de las dos especies del gobierno múltiple –la otra es la democracia– que tiene por base el interés de los asociados y cuyo principio radica en la elección por el mérito. La dificultad estriba en determinar el criterio para seleccionar los mejores. Se han propuesto varios: la experiencia, la sangre, la ciencia, la riqueza, la profesión, etc. Quitada la libre elección al pueblo, lo más frecuente, en la práctica, es que la aristocracia se convierta en oligarquía.

Siguiendo a Santo Tomás, Demongeot propone la siguiente definición: "La aristocracia es el régimen en que el poder está repartido entre los miembros de una 'élite' virtuosa, en razón de su valor, y ejercido con miras al bien común, de conformidad con una ley constitucional que regula y delimita su autoridad" (p. 66 y ss. *El Mejor Régimen Político según Santo Tomás*, Editorial Biblioteca de Doctrina Católica, Buenos Aires, 1937).

¿ES LEGÍTIMA LA MONARQUÍA?

El origen divino mediato del poder aunado al afecto tradicional, o adhesión reverente, que se profesa a una calidad superior, constituye los fundamentos de autoridad en la monarquía. Así como la piedad filial

sublima la imagen del padre con independencia de su concreta personalidad –compara un tratadista de derecho político–, el carácter esencialmente afectivo que se profesa diferentemente al monarca no se funda en la comprobación actual de calidades personales que le justifiquen, sino que es anterior a toda revalidación de título o calidades que la puedan fundar. La simple descendencia de antepasados gloriosos y el espíritu de raza perviven en determinadas personas-símbolos. "Este vínculo afectivo de piedad y respeto espontáneo se recibe; hay una *tradición* de este derecho emotivamente objetivado. Es piedad el motivo de la obediencia que crea la autoridad, pero piedad tradicional. La *herencia* es su complemento necesario, el hilo por el que corre la tradición. De aquí los caracteres con que se manifiesta la monarquía en todas sus instituciones: vínculos de amor y lealtad dinástica; respeto y glorificación de los antepasados; herencia templada por las alternativas del favor real de los honores y las funciones en la comunidad. Una aristocracia con una posición oficial definida en una corte, un senado o cámara alta la acompaña normalmente. El monarca ama, honra y protege a sus leales súbditos, la imagen del padre le simboliza; el monarca diluye su personalidad en la serie de una herencia dinástica; su mismo nombre es el de antepasados gloriosos, numerado para señalar esta continuidad."[9]

La monarquía moderada de nuestros días no es el gobierno de uno solo o *monocracia*. En la forma-tipo de monarquía una sola persona –llámese emperador, rey, caudillo, presidente– es la que gobierna, aunque para ello se valga de consejeros o asesores y de colaboradores en los cuales delegue todas o parte de sus atribuciones. Lo fundamental es que conserve el poder de decisión y de control. Los delegados carecerán siempre de libre iniciativa y de responsabilidad, puesto que actuarán bajo la vigilancia del soberano y de acuerdo con sus instrucciones.

Si el monarca gobierna con el pueblo o con los representantes del pueblo, la monarquía –propiamente hablando– deja de existir. En la llamada monarquía constitucional o parlamentaria, el monarca no es sino uno de los órganos del gobierno que comparte su autoridad con otras instituciones, según lo prescrito por una constitución consuetudinaria o escrita, flexible o rígida.

Aunque de hecho la monarquía es hereditaria, nada impide, en teoría, que el monarca sea elegido temporal o vitaliciamente. La mayoría de los monárquicos, empero, postulan la herencia como contrapeso al principio electivo y como signo de la trascendencia del Estado.

Para Francisco Suárez, el régimen democrático es el más natural, pero el régimen monárquico es el mejor. Si todas las decisiones hubieran de tomarse por sufragio de todos, se gobernaría con tardanza y confu-

[9] Luis Sánchez Agesta, *Lecciones de derecho político*. Granada, 1947, pág. 505.

sión. En la justa y legal autoridad de uno solo, en cuya condición intelectual y ética pone elevados requisitos, Suárez –con toda la tradición arístotélico-tomista– encuentra la mejor forma de gobierno. Pero nos aclara el Doctor Eximio que por esta cabeza no ha de entenderse ineludiblemente un rey, sino un solo poder político, ya esté como en una sola cabeza "en una persona natural, ya en un concejo o congregación de muchos como en una persona ficticia". Aun se cuida Suárez de advertirnos que "los otros modos de gobernar no son malos, sino que pueden ser buenos y útiles, y, por tanto, por la ley pura de la naturaleza no son obligados los hombres a tener está potestad en uno o muchos en la reunión de todos; luego esta determinación debe necesariamente hacerse al arbitrio humano".[10]

La monarquía absoluta que casi diviniza la persona del monarca –al estilo de los regalistas franceses de otros tiempos– es el contrapolo de la teoría suareziana, que finca la legitimidad de la monarquía en la aquiescencia popular.

FUNDAMENTOS DE LA DEMOCRACIA

Como forma del poder, la democracia es el sistema político mediante el cual los ciudadanos agrupados o no corporativamente determinan y ejercen el gobierno.

Los individuos, en cuanto ciudadanos, tienen un valor político igual para la democracia. Cada cual es libre de manifestar su voluntad personal con el propósito de que concuerde con la voluntad colectiva. En teoría democrática pura no se puede excluir a una minoría de la actividad política. La dictadura de la mayoría sobre la minoría es antidemocrática. Kelsen ve en el compromiso –solución de un conflicto por una norma que no coincide enteramente con los intereses de una de las partes, ni se opone enteramente a los intereses de la otra– un elemento esencial de la democracia y una aproximación al ideal de la autodeterminación completa.[11]

La diferencia entre monarquía y democracia no estriba –como lo pretende erróneamente Jellinek– en el hecho de que en aquélla la voluntad del Estado es el producto de la voluntad de vanas personas que se fusionan a través de un procedimiento jurídico, porque la voluntad del Estado, la de cualquiera otra persona jurídica –como bien observa Groppali–, es siempre jurídica, en cuanto debe manifestarse en las formas establecidas por la ley, y, al mismo tiempo, es siempre física en cuanto se forma y actúa por una persona física. Para nosotros, la diferencia entre

[10] Francisco Suárez, *De Legibus*, Lib. III.
[11] Hans Kelsen, *Op. cit.*, pág. 303.

monarquía y democracia se funda en que ésta es un gobierno del pueblo, por el pueblo (directa e indirectamente) y para el pueblo, mientras que aquélla es un poder con la aquiescencia popular, que ejerce soberanamente el monarca en orden al bien común, puesto que otro fin no legitimaría a forma alguna de gobierno.

Sin embargo, hay que guardarse de entender el gobierno del pueblo como el gobierno de una entidad-pueblo. En realidad, sólo los hombres de carne y hueso, pueden ser los sujetos de las funciones políticas. Ni la nación, ni el pueblo son sustancias primeras. Consiguientemente no pueden, por sí, gobernar en el sentido propio de la palabra. Es la muchedumbre, la masa de los ciudadanos la que ejerce, directa o indirectamente, el poder. Es a ella a quien corresponde el gobierno –salvo el caso de preferencia manifestada por otro régimen político– y en este sentido ha podido decir Francisco Suárez que la democracia es una institución cuasinatural.

No vale decir que la masa de individuos-ciudadanos no podría ser al mismo tiempo gobernante y gobernada, porque en verdad no lo es al mismo tiempo y bajo las mismas condiciones. Que el pueblo, en su generalidad y en cada uno sus miembros ciudadanos, está interesado en la obra del gobierno, es un hecho indubitable. Baste decir que la cosa pública, la obra del Estado, repercutirá inevitablemente –para bien o para mal– en las situaciones particulares. Además, si la vida política reclama cargas de la colectividad, ¿cómo no pensar que al ciudadano le interesa su participación política?

Un Estado en el que el pueblo no sirva de control y de freno a los gobernantes, tiene el peligro de caer en el despotismo; aunque también es cierto que la debilidad del poder es el peligro del Estado democrático. En todo caso, la democracia tiene –como alguien lo ha advertido– un oficio de "válvula de seguridad". Gracias a ella los individuos de todas las clases sociales pueden manifestar su sentir de manera regular y ordenada. Cuando todo se hace bajo la luz del sol, no hacen falta los estallidos subterráneos de las revoluciones. "Además, la combinación democrática proporciona al poder medios de conversión: mientras que los regímenes del gobierno personal están sometidos al dilema del éxito o de la ruina –advierte Jean Dabin–, las democracias pueden darse el lujo, fatal e ineluctable, de cometer faltas, encontrando en su propio principio el medio para hacer virajes y reajustes oportunos. No olvidemos tampoco que el poder personal, a menos de estar completado por la herencia, muere con la persona de su titular, mientras que la democracia dura tanto como el pueblo mismo... En suma, el régimen democrático implica una cierta mediocridad que, en conjunto, ofrece menos inconvenientes que los azares y los peligros del poder personal: si el príncipe o el dictador es malo, todo es malo, y el mal no tiene compensación ni reme-

dio. En el pueblo, por el contrario, en el que el bien y el mal están mezclados, está abierto el camino a los buenos para esforzarse en triunfar sobre el mal y conquistar a la masa.[12]

Si un pueblo determinado no ha adquirido la preparación y la madurez necesaria que le capacite para el régimen democrático, es deber de sus dirigentes el irle capacitando. Porque si "demócrata –como lo escribe J. Renard– es el ciudadano que siente la responsabilidad de todo cuanto su situación le obliga a hacer por el bien público, por alto o por ínfimo que sea su puesto", demócratas debiéramos de ser todos.

LA DEMOCRACIA MODERNA

La fundamentación del poder de los gobernantes en la democracia está cimentado en el pueblo, de quien deriva inmediatamente todo poder. Son autoridades legítimas aquellas que representan auténticamente al pueblo. A mayor ratificación de la representación, mayor autoridad, y, a la inversa, mientras más se debilite el vínculo del gobernante con el pueblo, menos autoridad. "Así como la consagración y la herencia son los títulos de la autoridad monárquica, la aclamación y la elección lo son del representante del pueblo", observa el doctor Luis Sánchez Agesta.[13] Ahora bien, la elección, que supone inteligencia y voluntad, es un acto jurídico –manifestación de voluntad con intención de producir efectos jurídicos– y no simplemente un hecho jurídico –acontecimiento al cual atribuye la ley consecuencias de derecho– como lo es la herencia por sangre. De ahí nuestra opinión de que la democracia tiene un mayor valor humano que la monarquía hereditaria.

La democracia moderna tiene como características: la soberanía popular; la estructuración constitucional; y los derechos subjetivos públicos del individuo frente al Estado.

La soberanía popular no es, ni puede ser, ilimitada. Silvio Frondizi afirma, con toda energía, que "la voluntad general está limitada por el fin supremo de la existencia humana, tanto en su aspecto individual como social; en otras palabras, no puede llegar a negar el fin para el cual existe el Estado: lo contrario importaría un contrasentido lógico. Además tiene otra limitación de significado más restringido, pero no menos importante desde el punto de vista práctico; nos referimos a la subordinación de la voluntad general al orden establecido por ella misma; negarlo significaría reemplazar la justicia por la arbitrariedad".[14]

En cuanto las democracias fomentan la nota característica y distintiva del hombre, la racionalidad, constituyen una forma superior de vida

[12] Jean Dabin, *Op. cit.*, págs. 210-216.
[13] Luis Sánchez Agesta, *Lecciones de derecho político*, pág. 507.
[14] Silvio Frondizi, *El Estado moderno*, Ensayo de Crítica Constructiva. Losada, pág 17.

de las comunidades humanas. Y por la racionalidad, la eticidad. Pero esto no significa, como erróneamente sostiene Silvio Frondizi, que "la democracia es la única forma de comunidad política que reúne las condiciones necesarías para cumplir con la verdadera finalidad para la que ha sido creado el Estado".[15] Cualquier forma es legítima a condición de que realice el bien político temporal y tenga de su parte el consentimiento popular.

El Estado liberal-burgués –en crisis inocultable– endiosó la libertad económica y postergó la libertad política y la libertad espiritual. Ante esta solución fallida, los contemporáneos buscan superar, con el principio de la cooperación en la libertad, el individualismo extremo por un lado, y, por el otro, la anulación de la personalidad. La democracia moderna, mejor aún, contemporánea, se esfuerza por respetar a la persona, integrándola, a la vez, en una comunidad de hombres. Con espíritu de universalidad trata de hacer del Estado un medio para que el ser humano pueda, en tanto que humano, cumplir su destino. Si el Estado no nos sirve para que nos liberemos de las exigencias inaplazables de carácter material, para que acrecentemos nuestro progreso espiritual, es posible que todos fuéramos anarquistas. No queremos sumirnos en la hondonada de la materialidad y de la estupidez, sino elevarnos al Ser Supremo. Si el Estado no nos asegura la libertad espiritual necesaria, no sirve para nada.

No es lo mismo parlamentarismo que democracia. Estados Unidos y Suiza son demócratas, pero no de régimen parlamentario como Inglaterra y Francia. "El régimen más o menos encubierto de los grandes partidos políticos –critica Oskar Georg Fischbach– cohíbe el sentido de responsabilidad del gobierno. En todos los actos importantes de la gobernación se procura la aquiescencia del parlamento o de un comité parlamentario, para apartar de sí la responsabilidad. La consecuencia es que, en términos generales, nadie es responsable, porque el parlamento no tiene que rendir cuentas a nadie. El gabinete constituido por los prohombres del partido es de antemano un comité ejecutivo del parlamento. Ahora bien, éste según los verdaderos fundamentos del derecho político, y en especial de la división de poderes, no debe 'imperar', sino colaborar solamente en la legislación y en la inspección de la administración del Estado, especialmente en materia fiscal. Los abusos señalados han dado origen a toda una serie de proyectos de reforma que persiguen una modificación en la composición de los parlamentos."[16]

El profesor de la Universidad de Chicago, Charles E. Merriam, ha propuesto ocho consideraciones orientadoras para un Estado ideal, que resumimos en gracia a la brevedad:

[15] *Ibídem*, pág. 167.
[16] Oskar Georg Fischbach, *Teoría general del Estado*. Colección Labor, págs. 165-166.

1. Espíritu general proyectivo en el sentido científico y en el religioso. Realizaciones y esperanzas.
2. Reconocimiento de que la autoridad es esencialmente fideicomiso, más bien que propiedad.
3. Reconocimiento de la institucionalización del fideicomiso.
4. Reconocimiento del nuevo valor de la dirección por técnicos y de su lugar en el esquema social junto con los antiguos valores del juicio y la liberación común.
5. Reconocimiento del papel de la ciencia, la educación y el planeamiento en el desarrollo de cualquier sistema.
6. Pluralismo de valores. Cabrá en el nuevo sistema la incorporación de valores pertenecientes a los sistemas antiguos.
7. Subrayar la cooperación de preferencia a la coacción.
8. Reconocer tanto el papel creador de la asociación como su aspecto de control.

En este asistemático recetario del profesor Merriam, tan típicamente norteamericano, se omitió nada menos que lo principal, a saber: sentido de la estructura y finalidad del pretendido Estado ideal.

En su opúsculo *Sobre el Reino*, Santo Tomás señala como misión del Estado y del mismo rey, algo que las democracias modernas no pueden desconocer: la tarea de encaminar a una vida virtuosa a los súbditos. Esta vida virtuosa se consigue por la paz social y las condiciones económicas favorables.

Siguiendo un estudio del profesor norteamericano R. M. Mac Iver –*Leviathan and the people*–, el doctor Luis Recaséns Siches empieza por expresar lo que no es la democracia, para terminar diciendo lo que es. Permítasenos enumerar sus negaciones:

1. Democracia no es el gobierno de la mayoría pura y simplemente, sino el gobierno de la nación, en el cual se reflejan mayorías y minorías.
2. Democracia tampoco es el gobierno del populacho. Esto es más bien el fascismo: populacho feroz representado por el "duce", o el "Führer".
3. Democracia no es el gobierno de los muchos, opuestos al gobierno de los pocos; no es opuesta a aristocracia, sino que es el procedimiento para la selección de las aristocracias gobernantes. Todo mando debe consistir en la acción de unas minorías apoyadas por las mayorías.
4. Democracia no es gobierno de masas. Con elegante precisión dice José Ortega y Gasset: "Democracia es algo más que el pueblo en la calle: la democracia no es el pueblo, es el Estado del pueblo; y

no el pueblo sin Estado... La democracia es el pueblo organizado y no el pueblo suelto."

5. Democracia no es tampoco el apoyo mayoritario dado a un dictador permanente, sino qué es el libre cauce abierto al influjo de la opinión pública.

Despejado el campo de posibles confusiones, el profesor Recaséns Siches se apresura a precisar positivamente el concepto:

"La democracia, completada con los demás principios humanistas, es un régimen en el cual se distingue entre Estado y comunidad, lo cual implica la existencia de garantías constitucionales; implica que el Estado es tan sólo una agencia de la comunidad para determinados menesteres de ésta; implica que el pueblo actúa en multitud de aspectos que no tienen una transcripción a la vida política. Y democracia es además esencialmente la acción de la opinión pública en libre juego sobre la dirección del Estado: es el camino expedito para que la opinión pública determine la orientación de la política. Una dictadura puede descansar sobre la voluntad de la mayoría, pero impide que las voluntades de la minoría obtengan expresión y puedan algún día transformarse en mayoritarias y asumir legalmente el poder."[17]

AUTOCRACIA Y DEMAGOGIA

La pérdida del equilibrio en el problema de la autoridad conduce a la autocracia o a la demagogia.

La autocracia es una autoridad hipertrofiada. La demagogia es una autoridad atrofiada. En el primer caso tenemos exceso; en el segundo, defecto.

No hay autoridad absoluta de parte del Estado, como no hay, tampoco, libertad absoluta de parte de los individuos o de los grupos. La naturaleza de las cosas, la ley eterna y el bien común son los límites naturales de la libertad y de la autoridad. No hay libertad ni autoridad contra la ley eterna, la ley natural o el bien común.

Para la autocracia –fascismo, nacionalsocialismo, comunismo– el hombre no pasa de ser una simple unidad mecánica, gobernada por leyes sociales de análogo carácter al de las leyes biológicas y sujeto, por consiguiente, en su vida individual y colectiva, a un determinismo inflexible que autoriza a una organización social –*more geometrico*– a regir totalitariamente la vida de relación.

[17] Del Vecchio y Recaséns. *Filosofía del derecho.* Unión Tipográfica Editorial Hispano-Americana, pág. 509.

Para la demagogia –individualismo liberal– el hombre posee una libertad ilimitada, una autonomía absoluta que no puede ser determinada más que por un voluntarismo gratuito y arbitrario. La voluntad se ha divorciado de toda verdad objetiva.

En el nacionalsocialismo, el Estado está al servicio de la comunidad popular. "Para el nacionalsocialismo, el pueblo es el hecho primario –afirma Stuckart–, el que lo engloba todo. Es el centro del pensamiento, de la creencia y de la vida." Corresponde al Estado defender –interior y exteriormente– al pueblo contra cualquier enemigo. En este sentido, el Estado es el pueblo mismo organizado políticamente en vistas de su conservación y de su perfeccionamiento. "El Estado –dijo el propio Hitler alguna vez– no es un fin en sí. No es más que un medio para llegar a un objetivo determinado. Ese objetivo es la defensa y la promoción de una comunidad concreta de seres semejantes en cuanto a su estructura física y espiritual. He aquí la tarea y la función únicas del Estado." Pertenecer al pueblo es tener una misma sangre y una misma cosmovisión totalitaria y exclusiva. Ante el pueblo no se tiene ningún derecho, sino sólo deberes. El individuo no cuenta sino como pastura para ese monstruo devorador que se llama pueblo. El "Führer" es el intérprete infalible y el sumo realizador de la voluntad nacional.

El Estado marxista de clase –Estado de clase es una contradicción en los términos– pretende agrupar a los trabajadores de todos los países –haciendo caso omiso de la nacionalidad– para someter la burguesía a la dictadura del proletariado –la dictadura del proletariado es otra contradicción en los términos–. Una vez desaparecida la burguesía, desaparecería el Estado. La persona, en esta concepción, no es lo que cuenta, sino la clase.

El subjetivismo desintegrador de la demagogia –demoliberalismo– sacrifica la verdad a la opinión y la disciplina a la libertad anárquica. Y lo peor es que la pretendida libertad conduce al despotismo impersonal en que la comunidad degenera en muchedumbre. "Si hay un gobierno contra cuyas arbitrariedades importa tener muy sólidas garantías, ése es el gobierno popular –decía León Duguit–, porque es el más propenso a imaginarse omnipotente."

No es una mera casualidad histórica que la ideología liberal resulte tan pobre y tan hueca. El propio Hans Kelsen ha calificado a la democracia liberal como régimen correspondiente a las épocas de escepticismo. Sólo que en las épocas de crisis es cuando la restauración de la verdadera autoridad apremia más.

La democracia liberal moderna ha fallado fundamentalmente por su fondo relativista y anárquico, por su ausencia de auténtica autoridad, integración, unidad y permanencia de instituciones, ideas y fines.

Contra la idolatría del sufragio universal –justo dentro de sus límites racionales– que los demagogos han fraguado, cabe advertir:

1. La verdad no depende de la opinión ni del número de quienes la profesan.
2. La desigualdad de inteligencias y culturas queda reducida torpemente a la igualdad del voto.
3. La libertad, en el sufragio, es sólo aparente porque la desvirtúan las presiones de propaganda, las pasiones, la demagogia y la necesidad económica.
4. Si la opinión se expresa con un simple voto se fomenta el mesianismo.
5. Cuando el voto es secreto, anónimo, y sin justificación, quedan las puertas abiertas de par en par a la irresponsabilidad.
6. El Estado vive en una guerra civil crónica fomentada por los partidos políticos.

¿Quién va a creer sensatamente que la voluntad de los diputados es la voluntad general, cuando en el seno de un congreso o de un parlamento no existe ni voto consultivo al pueblo ni discusión racional?

Si cada hombre es un voto, un millón de hombres pueden ser –con el sufragio universal e inorgánico– un millón de votos diferentes. Y para eliminar esta posible anarquía, surgen los partidos políticos –que no nacen precisamente por generación espontánea– que aúnan voluntades recortando la libertad.

El pensamiento clásico defiende una democracia, conforme al texto de Santo Tomás, que –como atingentemente lo expresa el filósofo del derecho José Corts Grau– estriba en reconocer la dignidad de hombre, su libertad racional y la finalidad del bien común que ha de perseguir toda autoridad.

No debe prevalecer el número sobre la razón; pero tampoco cabe desentenderse de ciertos movimientos nacionales, de ciertos principios e intereses que afectan a una mayoría. En todo caso, la democracia exige una exquisita disciplina y abnegación. Y esto implica una obra educativa. Es así como se relaciona la democracia con la filosofía de la educación y con la pedagogía.

EL CARÁCTER INSTRUMENTAL DEL ESTADO FRENTE AL ABSOLUTISMO ESTATAL

El Estado es un instrumento cuya existencia no se justifica por sí misma. No es ni un fin ni un principio, sino un medio al servicio de una causa final. Los hombres y los grupos humanos no pueden tener en el Estado la fuente de sus derechos.

El Estado pagano es el Estado omnipotente. Los derechos individuales o grupales desaparecen para ser absorbidos por la política organi-

zada. El paganismo –como lo observa Fustel de Coulanges– confundió lamentablemente el dominio temporal con el espiritual. "La ciudad era fundada sobre una religión y constituida como una Iglesia. De aquí su fuerza, de aquí también su omnipotencia y el imperio absoluto que ejercía sobre sus miembros. En una sociedad establecida sobre tales principios, no podía existir la libertad individual. El ciudadano estaba sometido, en todas las cosas y sin reserva alguna, a la ciudad: le pertenecía totalmente."[18] Ya se podrá advertir que el valor de la persona humana frente a esta autoridad santa y casi sagrada que se llamaba la patria, la *polis* o el Estado, era prácticamente nulo. Ni la libertad de la vida privada, ni la libertad educativa, ni la libertad religiosa tienen sentido frente al absolutismo político del Estado antiguo.

Modernamente el Estado pagano ha retoñado en estas tres formas: el absolutismo del rey; el absolutismo del pueblo, y el absolutismo de la clase. El monarca es el Estado –*L'Etat c'est moi*, decía Luis XIV– y su autoridad emana directamente de la divinidad; tal es la pretensión del absolutismo del rey. Con la Revolución Francesa, el absolutismo pasa del rey al pueblo. La fuente de toda soberanía ya no es Dios, sino el pueblo. Y la soberanía popular es ilimitada. Por medio de las elecciones el pueblo es señor absoluto del derecho y acción de los Estados. La organización política, la moral pública, el derecho y la orientación histórica pueden ser arbitrariamente alterados por la tiranía del número. De "el Estado es el pueblo" se pasó a la concepción "el Estado es la clase". El economismo contemporáneo postula una afirmación violenta de la dictadura proletaria. Todo debe ceder ante la omnipotencia de la masa trabajadora.

El Estado cristiano defiende los derechos inalienables de la persona humana frente al rey, frente al pueblo, frente a la clase, y frente a los gobernantes. Al Estado le asigna una soberanía condicional y no absoluta. Mientras se mantenga en su propia esfera de acción (el bien público temporal), el Estado es soberano. Pero toda soberanía que excede sus límites es ilegítima. En rigor, sólo es un fenómeno de fuerza. El Estado no puede absorber los grupos naturales que con él coexisten, ni sobreponerse al derecho natural. Sería absurdo suponer que el Estado tiene derecho contra el derecho objetivo. Los derechos naturales de la persona y de los grupos –anteriores y superiores al Estado– se imponen a la constitución jurídica y a la actividad política estatal.

Un instrumento no puede ser omnipotente, porque siempre es dependiente. El Estado es el instrumento idóneo para lograr la coordinación de los individuos y de los grupos en unidad final. Patrono de los derechos individuales y grupales, el Estado no puede constituirse en mo-

[18] Fustel de Coulanges, *La cité antique*. Hachette, 1923.

nopolizador de las actividades de la familia, del sindicato o corporación, del municipio y de la Iglesia, sino en garante y propulsor de todas esas actividades grupales. El Estado tiene un derecho de intervención sobre las diversas sociedades privadas en orden al bien común.

"La teoría general del Estado cristiano supera las exageraciones parciales y contrarias del individualismo (impotencia liberal) y del socialismo (omnipotencia estatal) asignando al Estado –expresa Tristán de Athayde– una cuádruple esfera creciente de funciones primordiales:

a) garantizar los derechos privados de los ciudadanos;
b) promover el bien común de la colectividad nacional;
c) concurrir a la unidad, al progreso y la paz de la humanidad;
d) observar los deberes públicos que lo ligan a Dios."[19]

Todo Estado es versión política de la cosmovisión en que descansa y a la que sirve. Toda cosmovisión exige una forma específica de Estado merced a la cual puede realizarse.

La *concepción antropocéntrica* del mundo y de la vida generó la concepción del Estado liberal.

La *concepción personalista trascendente* sirve de base al Estado cristiano.

La *concepción transpersonalista* es el supuesto previo en donde descansa el Estado totalitario, llámese comunista o fascista.

Decimos que el Estado tiene un carácter instrumental, porque no se justifica sino en la medida en que sirve de medio para garantizar los derechos del hombre como ser animal, substancial y racional.

[19] Tristán de Athayde, *Política*. Difusión, pág, 75.

Capítulo 11

LEGITIMIDAD DE LAS REVOLUCIONES

Hay en el hombre una tendencia a sentir cualquier sumisión como una esclavitud. Con frecuencia se exageran los sacrificios que impone cualquier ley, confundiendo lo molesto con lo injusto. La resistencia al poder no puede, legítimamente reposar en estos supuestos.

La sinceridad, la veracidad en el orden práctico, el juicio desapasionado, han de normar toda rebelión. Además de estos requisitos primordiales, la resistencia debe tener un carácter orgánico y para ello es menester apoyarse en lo que Vázquez de Mella denomina "la soberanía social".

Antes de pasar adelante, es preciso distinguir, como lo hace la doctrina clásica, la resistencia a la ley de la resistencia al tirano.

No sólo está permitido, conforme al derecho natural, desobedecer a la ley positiva que contravenga a la ley divina natural, sino que esta desobediencia es obligatoria.

Cuando las leyes son injustas no obligan en el fuero de la conciencia. La injusticia puede provenir de múltiples causas: por excederse el legislador en sus facultades, por ir contra el bien común, por ser desproporcionadas, por ejemplo, los impuestos repartidos arbitrariamente e inequitativamente.

Hay ocasiones en que para evitar escándalo o perturbación, es aconsejable someterse a leyes injustas, que en el fondo –como dice Francisco Suárez– son más bien violencias. No hay que olvidar que, en tales casos, la sumisión es *per accidens*.

En el problema de la resistencia a la tiranía se distingue la tiranía de origen y la de ejercicio. Cuando al poder se llega no por la vía legal, sino por la usurpación, estamos frente al tirano de origen. En cambio, cuando se ha entrado al poder por la puerta de la legalidad, pero se ejerce el mando a base de injusticias reiteradas, estamos frente al tirano de ejercicio.

Rivadeneira hace una caracterización genial del tirano: "El verdadero rey –dice– está sujeto a las leyes de Dios y de la naturaleza; el tirano no tiene otra ley sino su voluntad. El rey hace profesión de guardar la piedad, la justicia, la fe; el tirano no tiene cuenta con Dios ni con fe ni con justicia. El uno está atado al bien público y a la defensión de su pueblo; el otro no hace cosa sino por sus intereses. El uno enriquece a sus súbditos por todos los caminos que puede; el otro, con la ruina de sus súbditos engrandece su casa..."[1] En cualquier forma de gobierno es posible que se den las características apuntadas por Rivadeneira, "con la agravante –como afirma José Corts Grau– de que esa tiranía ejercida por un grupo, por una mayoría parlamentaria, por un senado, por una república, resulta más difícil de rectificar y de extirpar".

Es muy importante medir las fuerzas de los rebeldes con las de los opresores, para cerciorarse de las posibilidades de éxito. Trátase en el fondo de un problema de prudencia, que Jaime L. Balmes aborda con mucha atingencia: "Si ha de ser legítima y prudente la insurrección contra un poder ilegítimo –escribe–, es necesario que los que acometen la empresa de derribarle estén seguros de su ilegitimidad, se propongan sustituirle por un poder legítimo y cuenten además con probabilidad de buen éxito. En no mediando estas condiciones, la sublevación carece de objeto, es un estéril desahogo, es una venganza impotente que, lejos de acarrear a la sociedad ningún beneficio, sólo produce derramamiento de sangre, exasperación del poder atacado y, por consiguiente, mayor opresión y tiranía."[2]

La idea del derecho de resistencia por parte del pueblo contra la ley injusta o la autoridad tiránica (por su origen o por su ejercicio), es una de las bases sobre las que se edifica la teoría política de los autores católicos españoles. Este *pathos* moral que lleva a Santo Tomás y a los clásicos españoles a proclamar la dignidad y sublimidad de la rebeldía y del motín, es una de las ideas más fecundas y nobles que han existido en la historia de las doctrinas políticas.

[1] Rivadeneira, *Tratado de la religión y virtudes que debe tener el príncipe cristiano.*
[2] Jaime L. Balmes, *El protestantismo.*

Capítulo 12

EL ESTADO Y SUS RELACIONES

PERSONA Y ESTADO

Decir persona es decir autoposesión, autodominio. La persona comanda su naturaleza y la naturaleza. Llámase persona –para expresarlo de la manera más sencilla– al individuo dotado de inteligencia. En lugar de ser llevada –como los otros individuos lo son–, la persona tiene la facultad de determinarse a sí misma. El individuo espiritual se polariza hacia instancias ajenas: la verdad, la belleza, la justicia... A diferencia del animal, la persona –como lo ha visto agudamente Max Scheler– objetiviza su contorno, lo convierte en "mundo", le otorga significación propia e independiente. La persona es propósito y designio de unidad, voluntad de coherencia, libre afirmación del valor.

Afirmar que en el hombre coinciden el individuo y la persona, no es identificar en otros casos estos dos conceptos. Un tigre es un individuo de su especie, pero a nadie se le ocurriría decir que es una persona.

Aunque no sea animal ni cosa, la persona es también sustancia. ¡Voluntad libre –capacidad plena de elección y decisión–, comunicación con el mundo de los valores, religión, belleza, bien; he ahí, la esfera propia de la persona!

Siendo el hombre por naturaleza un ser social, evidentemente estará ordenado –parcialmente– hacia el Estado. Pero el Estado es un medio natural del que el ser humano puede y debe servirse para obtener su fin, por ser el Estado para la persona, y no a la inversa. La personalidad y las prerrogativas fundamentales no pueden perderse en aras del Estado. El individuo tiene sus deberes como ciudadano, pero sin menoscabo de sus privilegios y de sus modalidades de persona. La sociedad civil es la gran perfeccionadora de la vida de la persona, "el gran elemento cultural y superior que le facilita el modo de vivir honesto y agradable, y le da

medios para que pueda mejorar en todo momento –observa Joaquín Aspiazu, S. J.– su condición y su existencia".[1] ¿Cómo pretender de otra manera, realizar el bien común, sin desarrollar la personalidad humana? "No busca el hombre en la sociedad política opresión –asegura E. Pesch– sino protección de sus derechos naturales, de su libertad natural y del legítimo ejercicio de ella."[2] Es preciso afirmar que el Estado no absorbe todas las finalidades del individuo. Hay órdenes en los cuales no cabe la competencia estatal. Familia, Iglesia y sociedades menores cumplen finalidades y perfectibilidades humanas que el Estado no podría cumplir.

Entre persona y Estado no hay –ni debe haber– oposición. Ni la persona puede repudiar o aminorar los derechos del Estado, ni el Estado puede desconocer las prerrogativas inherentes a la persona humana: "derecho a la vida, a la integridad del cuerpo, a los medios necesarios para la existencia; derecho de tender a su último fin por el camino trazado por Dios; derecho de asociación, de propiedad y del uso de la propiedad".[3] El hombre puede, en ocasiones, llegar hasta sacrificar su vida por la sociedad política, pero nunca el alma. Porque la vida, al fin y al cabo, no es el máximo valor. La vitalidad en sí misma –como existencia vegetativa– no tiene polaridad moral, no es buena ni mala. Todo su valor depende del fin que la oriente. El valor de la vida es, pues subalterno, instrumental. Contra la proclamación de la vida-fin (de sí misma), proclamamos la vida-medio. Sólo al servicio de un valor que la incite y la guíe, cobra la vida contenido y plenitud. La vida es misión, es ofrenda a algo metavital. Y precisamente el sacrificio de la vida generosamente consentido –en caso de extremo peligro de la patria–, es realizar plenamente el destino y la vocación del hombre.

Mientras que la persona es para el Estado relativamente, el Estado es para la persona absolutamente. Si los individuos se reúnen en el Estado para realizar su finalidad individual, la sociedad civil será, en último término, un medio para auxiliar a sus miembros. El bien común, que se traduce en bien común distribuido, es un fin intermedio –*finis quo*– por medio del cual cada miembro del cuerpo político obtiene su bien propio. El hombre se ordena, parcialmente, al Estado. Algo hay en él que no es parte de la agrupación política, algo que trasciende todo lo político y social. "El oficio propio de toda sociedad es preparar el camino, abrir la puerta, levantar la cortina y, respetuosamente, inclinarse ante el hombre que entra" (Gallegos Rocafull). Menester es recordar siempre que el Estado no existe ni por sí ni para sí, sino por las personas y para las personas. No puede el Estado pensarse, ni pensar el mundo exterior, ni querer, ni tener una vocación eterna. El tipo de su realidad es accidental, tem-

[1] Joaquín Aspiazu, *El Estado católico*. Rayfé, Madrid, 1939, pág. 68.
[2] E. Pesch, *Tratado de economía social*. Calleja, Madrid.
[3] E. Pesch, *Divini Redemptoris*.

poral. En el dominio de lo privado –privatístico de la persona– el Estado no puede tener ninguna injerencia. Todos los valores que definen al ser humano se sustraen al imperio de lo político. Los derechos esenciales de la persona son –deben ser, por lo menos– inviolables e inalienables. La facultad de procrear o la libre elección de las vocaciones –ejemplifica Jean Dabin– no están ni a la disposición ni a las órdenes del Estado. Y es que los derechos individuales –anteriores y superiores a toda concesión estatal– son naturales en el sentido de que hunden sus raíces en la propia naturaleza humana. En principio, estos derechos deben ser universales, aunque en determinados casos de repercusión social se reserven, en su plenitud, a los ciudadanos. Corresponde al Estado dar concreción y garantía a los derechos naturales de la persona humana. Las exigencias del bien público piden poner coto a las libertades puramente negativas, a los libertinajes y a los actos hostiles para el bienestar de la comunidad. Pero de aquí, no cabe concluir en una libertad dirigida que, en última instancia, es negación y pérdida de la libertad.

Para que de un Estado se pueda decir que en verdad protege y garantiza los derechos individuales, no bastan las garantías generales (principio de legalidad, separaciones de funciones, sufragio) si no están complementadas por garantías especiales destinadas a funcionar, como mecanismos adecuados, frente a determinados ataques. Válganos como excelente ejemplo, el juicio de amparo: orgullo y honra de México.

LA MORAL Y EL ESTADO

Tradicionalmente se había considerado siempre que el Estado estaba subordinado a la moral. La ética de Platón mantiene una estrecha conexión con su política. Los deberes políticos los traslada al campo de la moral. El objeto de la vida cívica es la virtud y la felicidad de los ciudadanos; su principal misión, la educación del pueblo en la virtud. También para Aristóteles la moral, y específicamente el derecho natural –idea y finalidad del derecho–, debe realizarse en todo sistema jurídico. ¡Ni qué decir de la gran tradición cristiana desde la Patrística y la Escolástica hasta nuestros días!

Con Maquiavelo se introduce la perversión en política. La inmoralidad como verdadera ley de la política, es la enseñanza fundamental que Nicolás Maquiavelo nos pretende brindar. Un radical pesimismo respecto de la naturaleza del hombre, le sirve de base para edificar su pseudoteoría del Estado. Todo deber ser desaparece y en su lugar se instaura, como fin último del príncipe, el éxito inmediato. No es el bien público temporal del pueblo lo que a él le importa, sino solamente el poder del príncipe. Le es indiferente emplear el bien y el mal; lo que verdaderamente cuenta es llegar al éxito ya sea por medio de la virtud o por medio

del vicio. El príncipe –mezcla de león y de zorra– debe excluir por completo todo valor moral. Cosa en verdad difícil si se piensa que el pueblo –elemento *sine qua non* del Estado–, que el príncipe va a dominar y a manejar, vive nutriéndose de sus creencias morales. "El maquiavelismo –ha dicho Maritain– es una ilusión, porque se funda en el poder del mal y porque, metafísicamente, el mal como tal no tiene poder alguno como causa de ser; y prácticamente, el mal no es capaz de producir ninguna realización duradera... Como regla general, el maquiavelismo y la injusticia política, si bien logran éxitos inmediatos, conducen a los estados y naciones a la desgracia y a la catástrofe, a largo plazo; y en casos en que parecen tener éxito aun a largo plazo, ello no es en virtud del mal y de la injusticia política, sino en virtud de algún interno principio de desgracia que ya disponía a sus víctimas a la derrota, aun en el caso de que no hubieran tenido que enfrentarse con tales inicuos enemigos."[4]

En nuestros tiempos no han faltado voces que afirman la independencia del Estado con respecto de la moral. Lo político –se dice– constituye una esfera independiente en absoluto y solamente dominada por la antítesis amigo-enemigo, es decir, por una relación que no expresa más que el peligro y el perjuicio y la aspiración a aniquilarlos; porque, en la antítesis, el amigo significa simplemente el no peligroso. Consiguientemente, el Estado sólo debe ser juzgado según el éxito con que mantenga su poder. Detrás del término "razón de Estado", que han formulado los teóricos del absolutismo, se esconden motivos turbios; afán de dominación, codicia, interés y temor. La doctrina del amoralismo político –Maquiavelo, Hobbes, Fichte, Hegel, Mannheim, Sorel, Schmitt, etc.– implica la consecuencia del absolutismo de Estado, y con éste la práctica de las revoluciones palaciegas y la negación de todo principio de verdad, lealtad y justicia. "Esta doctrina de la autonomía moral o, mejor dicho, inmoral, del Estado, es, sin duda, el mayor peligro de ruina que amenaza a la civilización occidental; porque toca al poder más fuerte, la facultad de crear y destruir el mundo. Trae consigo, como consecuencia ineludible, el exterminio mutuo o el agotamiento y enajenación recíprocos de las unidades en que se basa esta civilización: los Estados nacionales. Además, amenaza a esas mismas unidades con la disolución interior. En efecto, es inevitable, como ya hemos indicado, que cualquier grupo que se crea bastante fuerte para lograr sus fines por la violencia presuma de poseer ese carácter político de Estado, es decir, de no estar sujeto a ninguna obligación moral. En el porvenir, esa soberanía amoral del Estado ofrece, pues, la perspectiva de la anarquía y la revolución. La pretensión del Estado, que impone interiormente a los suyos la lealtad y la obediencia incondicionales, encuentra sus límites, por una parte, en

[4] Maritain, *Principios de una política humanista*, pág. 148.

la conciencia; pero, por otra parte, en el egoísmo de la naturaleza humana."[5]

El Estado, como el individuo, tiene un nervio teleológico. Y puesto que persigue fines y ejercita medios, no puede permanecer al margen de la moral. Es necesario convenir en que las acciones libres del Estado han de tener alguna regla, y en la conformidad a la misma, debe consistir la moralidad. Es claro que el Estado no es persona física y no tiene, por tanto, inteligencia, voluntad y libertad como las tenemos los hombres. Pero como el Estado obra –porque otra cosa no podría ser– a través de los hombres que lo representan, debe actuar moralmente. "La verdadera dignidad del mando –afirma Balmes– está en mandar para el bien de los que obedecen; cuando el mando se dirige al bien particular del que impera, y no al público, la autoridad se degrada, convirtiéndose en una verdadera explotación."[6] Tanto por los antecedentes como por el fin, el Estado se acomoda y moldea en la misma naturaleza humana. A todos les pertenece la cosa pública y bien común, puesto que emanan del ser de cada cual. Aunque esta aprobación del bien público temporal sea más verdadera en quienes tienen una causalidad mayor. Mover al bien, conducir y estar conduciendo al bienestar común, es el distintivo del Estado bien gobernado. En medio de la confusión política en que vivimos, no se vislumbra otra solución que la del desinterés y de la justicia. Toca a la virtud presidir la vida de relación y fundar la convivencia ordenada y mantener la paz.

DERECHO NATURAL Y ESTADO

El Estado reconoce, define, realiza y sanciona un orden jurídico determinado, por concreción o determinación del derecho natural. La autoridad estatal aprecia y caloriza los elementos de hecho que condicionan la ordenación jurídica, así como la conveniencia de las soluciones con relación al bien público temporal. Pero toda esta parte "prudencial" y "técnica" que está a cargo del Estado se realiza dentro del marco del derecho natural. El derecho a la vez instrumento y resultante de la actividad estatal, no agota la realidad del Estado. A más de norma o sistema de normas, el Estado es –y esto es lo que no ha sabido ver Hans Kelsen– unión de voluntades, empresa en vista de un bien común. El Estado significa algo más que la pura regla de derecho, puesto que la regla jurídica está al servicio del Estado y de su fin: el bien público temporal. "El Estado –ha dicho Oskar Georg Fischbach– es una unidad teleológica. Por muy notables que sean las alteraciones que sus fines hayan sufrido

[5] J. Huizinga, *Entre las sombras del mañana*. Diagnóstico de la enfermedad cultural de nuestro tiempo. *Revista de Occidente*, pág. 149.

[6] Balmes, *Ética*. Sopena Argentina, pág. 129.

en el transcurso de los tiempos, y aunque el Estado pueda perseguir los fines individuales más diversos, es indudable que como comunidad teleológica tiene que propulsar el interés común (bienestar colectivo) en contraposición a los intereses de los individuos o de determinadas clases."[7]

Aun sin ideas vertidas en juicios técnicos la razón natural comprende:

1. La existencia de principios morales en los hombres: justicia, deber, licitud, ilicitud, responsabilidad, culpa, etc. No se trata de una invención arbitraria sino de un dictamen superior a nuestras ideas y a nuestros sentimientos.
2. Que estos principios están inmersos dentro del campo de lo ultrasensible, y dentro de lo ultrasensible pertenecen a lo racional, y dentro de lo racional se encuentran en el entendimiento práctico.
3. En cualquier forma histórica se pueden encontrar estos principios, puesto que su base estriba en valoraciones y esencias externas y no en exigencias o coyunturas circunstanciales.

Sin un término común, ¿cómo podrían compararse dos legislaciones? Sin un cierto modelo previo, ¿cómo se podría criticar una ley, cómo se podría explicar el afán de mejorarla? Por eso afirmó Platón que si no hay un derecho absoluto, no hay en general derecho alguno.

Hay una definición que Mendizábal suministra para el derecho objetivo en general, pero que nosotros no vacilamos en aplicar al derecho natural: "conjunto de leyes prescritas por Dios al hombre, cognoscibles por la razón de éste y congruentes con su naturaleza, que declaran, regulan y limitan la libre actividad humana en cuanto es necesario para la consecución armónica de los fines individuales y colectivos en la vida social".

Prueba psicológica

Para demostrar la existencia del derecho natural, partimos de una experiencia interna: Ignorantes o cultos, inteligentes o no, todos tenemos un criterio para discernir lo justo de lo injusto, la culpabilidad de la inculpabilidad. Partiendo de los primeros principios, nuestra razón forma sus juicios prácticos que le indican lo que debe hacer y lo qué debe omitir. Toda vida colectiva ordenada presupone esta suma de principios prácticos. Y su existencia no queda desvirtuada porque en algunas aplicaciones concretas pueda haber errores, resultantes de una educación deficiente o de una equivocada opinión.

[7] Oscar Georg Fischbach, *Teoría general del Estado*. Colección Labor, pág. 34.

Prueba histórica

En todos los pueblos y en todos los tiempos ha habido una creencia en un derecho natural. "Si no hubiera otras pruebas del derecho natural –ha dicho el jurista español Castán Tobeñas– la continuidad maravillosa de su tradición a través de épocas históricas y civilizaciones tan diferentes, bastaría para acreditar que la idea de que se trata responde a una auténtica exigencia del pensamiento y de la realidad jurídica". Y así es, en efecto, desde los pueblos orientales hasta Grecia y Roma, de ésta al cristianismo (Patrística y Escolástica), la llama jusnaturalista se transmite fielmente. Y aunque secularizada la idea del derecho natural a partir de las postrimerías del siglo XVI, no ha dejado de transmitirse hasta nuestros días con sin igual ardor.

Pruebas filosóficas o racionales

El derecho natural es absolutamente necesario para la existencia de la sociedad humana. La sociedad –tan natural al hombre– exige un cierto ordenamiento (derecho) natural también, impuesto por la naturaleza y cognoscible por la razón. Si se admite que Dios creó al hombre, y lo creó con una dimensión social, se tendrá que admitir forzosamente que le dio los medios para conservarse y desarrollarse en la vida social.

A los positivistas jurídicos –anacrónicos especímenes que todavía se encuentran de cuando en cuando– se les podría argüir que el derecho positivo presupone al derecho natural y que la negación de éste entraña la de aquél. Todo derecho positivo tiene un principio concreto en el tiempo, puesto que no ha existido desde la eternidad. Decir que su fuerza obligatoria se la ha dado el legislador, es sólo aplazar la respuesta porque este legislador, a su vez, tiene sus atribuciones derivadas de otra ley anterior. Y si proseguimos así en esta cadena, tendremos ineludiblemente que llegar a Dios legislador. Sin Dios legislador –dice Mendizábal– no se demuestra el imperio de la ley jurídica sobre los hombres, ya que:

1. Si yo soy el que mando, yo me rebelo, cuando quiero, de cumplir el mandato.
2. Toda vez que quien me mande sea igual a mí, le negaré toda sumisión.
3. Aun en el caso de que sean dos o más los que intenten mandarme, como la superioridad numérica que ostentan no suprime mi autonomía ni su bien satisface mi propia y natural tendencia, no me considero sometido a ellos.
4. Cuando me manda un superior, el título de superioridad hay que probarlo; si es puramente material, me fuerza pero no me obliga;

y si es moral ha de fundarse en una ley que a él le dé la autoridad y a mí me imponga la subordinación
5. Existen normas directrices de la conducta social del hombre, conformes con la naturaleza de éste y de las sociedades de que forma parte, y al comprenderlas, nuestra razón tiene que referirlas a Dios, que ha creado al hombre sociable.

El jusnaturalista alemán Cathrein muestra por otra vía, cómo el derecho natural es fundamento necesario del derecho positivo. Aun antes de que exista el Estado existen los hombres. Y esos hombres tienen derecho y sus derechos subjetivos que podríamos llamar innatos. Ahora bien, no existiendo una autoridad política que obligue con sus leyes a los súbditos, no habiéndose formado aún el Estado, ese derecho –fundamento y raíz de los derechos particulares– no puede ser otro que el derecho natural.

¿Es acaso superfluo el derecho positivo? Desde el momento en que el derecho natural no puede descender hasta los casos concretos, puesto que las divergencias y los errores son aquí naturales a consecuencia de la falibilidad de nuestra razón, el derecho positivo justifica su existencia. Es preciso que el Estado determine una regla jurídica indiscutible, basada, claro está, en el derecho natural, porque de otra manera no estarían los hombres de acuerdo acerca de las aplicaciones concretas del orden jurídico general e inmutable.

Para la escuela española –que nosotros nos honramos en seguir– el derecho natural es como un cimiento del derecho positivo sobre el que éste se apoya y del que continuamente deriva.

Ni mera abstracción, ni pura historicidad. El derecho natural –uno e inmutable en sus principios– ha de amoldarse a las dimensiones históricas del hombre –como lo vio certeramente Francisco Suárez– y a las desigualdades concretas.

Y no se precisa, para ser sujeto de los derechos naturales, tener conciencia de ellos. Cosa diferente es que para ejercitar las acciones que deriven de los mismos se requiera dicha conciencia.

La naturaleza cabal del hombre –su ser social, su razón, su libertad– es el fin normativo del derecho natural.

En forma didáctica y precisa, el ilustre jusnaturalista alemán Enrique Rommen nos brinda las enseñanzas siguientes:

El derecho natural es igual que la ley moral natural de la que forma parte, no es un código detallado de leyes deducibles racionalmente, de reglas que se pueden determinar hasta en su detalle con una precisión inmediata y con la sola ayuda de la lógica valederas para todas las circunstancias concretas de la historia; no hay, propiamente hablando, una casuística del derecho natural.

No existe en el derecho natural más que un número muy pequeño de leyes cuya violación aparece de una manera evidente como intrínsecamente contraria a la justicia y a la esencia de la naturaleza humana. Tales son, por ejemplo, los preceptos: "Honra a tus padres, no debes matar, no debes robar, no debes ser perjuro, no debes calumniar."

En cuanto al contenido del derecho natural, comprende, propiamente hablando, como principios evidentes, estas dos normas: "hay que hacer lo que es justo", "hay que evitar lo injusto" y la regla, tan antigua como respetable: "a cada quien lo suyo".

La unanimidad en todos los pueblos sólo existe en lo relativo a los principios primeros y las conclusiones inmediatas. El derecho natural encierra las leyes arquitectónicas necesarias del edificio social.

La oposición entre el derecho natural y la ley positiva no es, en todo caso, una oposición necesaria, y la historia prueba que tal oposición no siempre ha existido. El derecho natural aspira a encarnarse en una formulación positiva, aunque no deje de ser, ni aun en el momento en que lo realiza, la medida y la línea directriz de la ley positiva.

Todas las leyes positivas deben ser, de una manera o de otra, derivaciones o determinación del derecho natural. Una ley positiva que fuese injusta, pero que no contradijera al derecho natural en sus prescripciones negativas, no autorizaría ni al juez ni al funcionario ni a los simples ciudadanos, a declarar la ley en cuestión desprovista de carácter obligatorio y de validez.

El derecho natural permanece oculto, por así decirlo, tras el telón del derecho positivo. Ello explica el hecho de que el derecho natural reaparezca en escena cada vez que el derecho positivo, a consecuencia de la evolución de las fuerzas vitales y de los cambios sufridos por el organismo social, tiende a convertirse en una injusticia objetiva.

El derecho natural no es el mero sentimiento de justicia ni un código ideal de normas, sino el conjunto de criterios y principios racionales –supremos, evidentes, universales– que presiden y rigen la organización verdaderamente humana de la vida social, de acuerdo con las exigencias ontológicas del hombre.

Principios evidentes, supremos y universales:

1. Dar y reconocer a otro lo que le es debido en justicia.
2. No causar al prójimo un daño injusto.
3. Cumplir las obligaciones, pagar las deudas, que no es sino consecuencia inmediata del deber de justicia que nos exige dar a cada quien lo suyo.
4. Asumir las consecuencias de nuestros actos frente al prójimo.
5. Respeto a la vida y a la persona.
6. No enriquecerse a costa de otro sin justa causa.

7. Devolver los depósitos.
8. No ser juez y parte en el mismo proceso.
9. No juzgar a nadie sin oírlo y darle oportunidad de probar defensas.
10. En el orden internacional: respeto de los tratados (*pacta sunt servanda*) independencia e igualdad de los Estados, etcétera.

No se trata –nos expresa Rommen en conclusión– de dos órdenes o sistemas cerrados, sino de dos aspectos de una misma realidad. Esa realidad es el derecho, y sus dos aspectos o dimensiones son: lo natural o racional, y lo positivo o técnico. Todo derecho humano es a la vez positivo y racional, así como todo hombre es al mismo tiempo cuerpo y espíritu: lo positivo es el cuerpo del derecho, lo racional es su espíritu.[8]

Para lograr la subordinación del Estado al derecho no basta ningún control de derecho positivo. En la cima de todo control –hemos tenido oportunidad de verlo– nos tropezamos con aquello de: *Quis custodiet custodem.* Sólo resta como control intrínseco, aunque extrapositivo, el derecho natural.

LOS GRUPOS Y EL ESTADO

El apetito de sociabilidad y el imperativo de satisfacer ciertas necesidades de la vida hacen que el hombre constituya las sociedades políticas primarias (provincias, municipios) y las asociaciones de agrupamiento y de cambio. La familia –sociedad natural para la conservación de la especie humana y la educación de los hijos– y las asociaciones no pueden ser desconocidas por el Estado. El individuo que entra a formar parte del Estado no es el individuo abstracto de la sociología liberal, sino el hombre concreto que ha nacido en una familia, es vecino de un municipio y pertenece a algún sindicato.

El Estado no puede absorber, bajo pretexto de superioridad de lo político, a los grupos privados; pero éstos no pueden reclamar, so pretexto de subordinar lo político a lo social, una autonomía extrema.

La familia, grupo cuya misión es la perpetuación de la especie y la unión regular y estable del hombre y la mujer que procrean y educan a los hijos, tiene el valor de una institución con un estatuto objetivo reglamentado por la naturaleza de las cosas. Sobre el Estado pesa el deber de conformarse al derecho natural de la familia, manteniendo una política legislativa favorable al grupo familiar. Es la familia "la sociedad *más íntima,* más unida por el cariño, más consciente de su unidad; sobre todo, porque es la sociedad en que los individuos están más adecuados para no disentir en nada, y para conservar en perfecta unión, particularmente

[8] Enrique Rommen, *Derecho natural –historia-doctrina.* Jus, México, 1950.

mientras la familia está en periodo de formación y desenvolvimiento" (Joaquín Aspiazu, S. J.). De ahí que sólo el matrimonio, uno e indisoluble, está en condiciones de cumplir adecuadamente la función que incumbe a la familia y a la unión de los sexos. El matrimonio es un estado de vida al cual nadie puede ser constreñido. Pero aun existiendo la libertad de no casarse, toca al Estado alentar y proteger el matrimonio. Bien puede el Estado no tomar partido por ninguna religión, en presencia de la diversidad de opiniones y creencias de sus gobernados, pero "no tiene derecho (so pretexto de neutralidad) a exigir de sus súbditos –expresa Jean Dabin– acto de adhesión (ni aun exterior a una concepción laica del matrimonio que en conciencia reprueban ellos. Que organice el matrimonio laico para aquellos cuyas convicciones no se opongan a tal laicismo, y que deje a los demás el matrimonio rellgioso".[9] la educación de los hijos corresponde por derecho natural a los padres. A ellos toca escoger los educadores que colaboren –o les substituyan– en la educación intelectual, profesional y física. En todo caso, de la educación moral y religiosa siempre responderán directamente los padres. El papel del Estado es complementario, supletorio. En materia de instrucción y de educación no debe haber doctrina o método estatal, sino reglas de ciencia y respeto a las creencias de los padres. Aunque la familia no sea persona moral, ni se le reconozcan derechos civiles o políticos, el Estado debe –en buena política– proteger y fomentar la institución familiar –sírvanos como ejemplo el voto de calidad del padre de familia–, anterior y superior a la organización estatal, por estar más estrechamente unida a la persona y a la especie humana.

Engendrar no significa lo mismo en el hombre que en el animal. En todos los lugares y en todas las épocas, el derecho natural ha exigido, a quienes engendran hijos, que les eduquen física y espiritualmente. La función educacional del Estado es meramente auxiliar, supletoria del derecho que les corresponde a los padres. Quitar a la familia y a la Iglesia el derecho de educar es caer en estatismo. Y dentro del estatismo caben igualmente el comunismo o el nazismo que el laicismo que suscita en los discípulos un prejuicio antirreligioso. La neutralidad cultural del Estado es, en el fondo –como bien lo ha sabido ver Sambay–, una toma de posición agnóstica. Ahora bien, el Estado no puede obligar a nadie a que tome una posición agnóstica o a que profese cualquier otra doctrina. La equidad y la verdadera libertad imponen, en el mundo de nuestros días, la solución "pluralista". Que sean los padres quienes escojan el tipo de escuela que quieren para sus hijos.

Para realizar determinadas obras, asegurarse contra ciertos riesgos y realizar los mismos intereses, el individuo se asocia a sus semejantes. Es

[9] Jean Dabin, *Doctrina general del Estado*. Jus, México, 1946, pág. 396.

injusto avocar al Estado lo que pueden hacer y procurar asociaciones menores e inferiores. Tampoco puede el Estado entrometerse en el ser íntimo y en las operaciones de las asociaciones que persiguen un fin lícito. Ni absorción ni destrucción, sino auxilio y función supletiva; he aquí la norma que debe regir al Estado en materia de asociaciones. Como son dos individuos quienes se asocian, el derecho de asociarse queda dentro de la categoría de los derechos individuales. Aunque desde el punto de vista jurídico no exista un deber de asociarse, desde el punto de vista moral puede haber un deber de interayuda y aun de asociación en el orden cultural y profesional. El Estado conserva, no obstante, el derecho de limitar el poder desorbitado de los grupos privados. Los partidos políticos, con sus consabidos efectos –"dividen a la nación y la nación debe ser una, impiden el buen funcionamiento del gobierno, que ha de ser independiente, firme y estable"–, caben dentro de la categoría de las asociaciones privadas aunque con fines públicos y no cabe suprimirlos sin atentar al derecho individual de asociación. En un tiempo como el nuestro, en que las divergencias religiosas, políticas y sociales son insoslayables, no se puede evitar la existencia de los partidos políticos.

Se requeriría aquella unidad, aquella unanimidad que como un gran fuego colectivo animara a la Edad Media, para poder prescindir de los partidos políticos. Toda asociación lícita tiene derecho a defender su vida, su libertad, su domicilio, su capacidad de contratar, de federarse, de enseñar, de imprimir, etc. No basta que el Estado reconozca estas libertades; se precisa, además, que establezca un régimen jurídico *ad hoc.*

El acoplamiento de las asociaciones en la vida política ha de realizarse por ensamblaje orgánico y no mecánico. Se ha dicho –y con razón– que para el liberalismo sólo había un escalón, el del individuo; e inmediatamente una cumbre, el Estado. Pero en sana doctrina, existen y deben existir entre el hombre y el Estado varios grupos sociales surgidos no artificial sino naturalmente,

Fuera de los grupos privados se encuentra –en todos los tiempos y en todos los pueblos– el municipio. Se trata de un grupo perfectamente natural constituido por familia que, habitando un mismo lugar, presentan una afinidad en costumbres, intenciones y finalidades. El hombre, en su instinto de sociabilidad, rebasa el estrecho marco de la familia y se reúne a los habitantes de una misma ciudad o aldea, congregándose en un cuerpo moral y jurídico para la salvaguardia de los intereses que le son comunes por razón de una misma vecindad.

LA CORPORACIÓN ES UN ELEMENTO DEL ORDEN SOCIAL QUE PUEDE DESPLAZAR AL ESTADO

Exposición de la doctrina corporativa

Toda sociedad ordenada se desenvuelve auspiciada por los principios: unidad y jerarquía. En tanto que no sienta el imperativo de la unidad, un pueblo no puede formarse; y no empieza a construirse, a estructurarse, hasta que no prive una jerarquía.

Estos dos principios fueron los que el mundo legara a la plenitud de la Edad Media. Y es la ausencia de estos dos principios la causa del caos del mundo modero. Lutero se encargó de romper la unidad espiritual; Rousseau rompió políticamente la unidad de los pueblos con su individualismo anárquico; y Marx desató la lucha de clases rompiendo la unidad social.

La integridad del hombre, su dignidad y libertad son valores intangibles y eternos. Pero la libertad no puede significar nunca libertinaje y anarquía. ¡Libertad, sí, pero dentro del orden! La libertad es una aportación cristiana; no es una aportación de liberales. Las tan pregonadas libertades individuales recogidas por las constituciones no son sino la secularización del viejo –y muy nuevo– derecho natural cristiano.

Hubo un tiempo en que hasta los bandidos y malvivientes sabían que tenían un alma capaz de salvarse o condenarse. La Europa de Santo Tomás era una Europa con un concepto total de la vida: unidad en la fe y en la autoridad. La vida humana no se consideraba entonces como un fin sino como un medio. Las actividades particulares del artesano, del guerrero y el político, no eran sólo la ejecución de una obra, la realización de una hazaña militar, o el triunfo de una campaña política; sino que lo primordial, era la manera moral de cumplir su actividad. No había valores independientes sino una tabla jerarquizada de los mismos.

Considerar al hombre como un contratante jurídico –como lo ha hecho el liberalismo– es deshumanizarlo y es convertir al Estado en una sociedad anónima.

Y ya en una sociedad anónima la *volonté générale* se siente tan segura para gobernar que puede poner a discusión todo lo que se quiera, incluso como decía un político, "si Dios existe o no existe, si la patria debe permanecer o si mejor es que en un momento dado se suicide".

Como todos los contratantes sociales son igualmente ciudadanos, el voto de un agricultor –tratándose de resolver un asunto agrícola– no puede valer más que el de un dulcero o el de un ferrocarrilero.

Si cada hombre es un voto, un millón de hombres pueden ser –con el sufragio universal e inorgánico– un millón de votos diferentes. Y para eliminar esta posible anarquía, surgen los partidos políticos –que no na-

cen precisamente por generación espontánea–, que aúnan voluntades recortando la libertad.

Un partido político es siempre una cosa artificial. Se nace en una familia, en un municipio, en una nación, pero no se nace en un partido político.

El régimen corporativo social realiza la participación del pueblo en las tareas del Estado a través de la familia, el sindicato y el municipio, instituciones permanentes que garantizan continuidad a los altos destinos del hombre. Se empieza por las elecciones municipales, se continúa por las elecciones sindicales y se termina con una elección dentro de los sindicatos y de los ayuntamientos así formados, para nombrar los representantes de unos y otros organismos, que integrarán la legislatura. Los sindicatos verticales agrupan en uno solo a los patrones, a los técnicos y a los obreros, porque la producción se debe al esfuerzo combinado de estos tres elementos productores. La suicida lucha de clases queda eliminada; la guerra civil crónica fomentada por los partidos políticos no tiene ya razón de ser. De esta manera la vida se torna más humana y el hombre no se sentirá enemigo de su prójimo. Pero es artificial y prematuro establecer, por decreto, los sindicatos verticales, sin haber antes creado las condiciones favorables para que se realice la colaboración de clases.

La libertad abstracta y negativa que proclama la Revolución Francesa conduce inevitablemente a la supresión de la libertad. Encerrada en un círculo vicioso, la libertad que no afirma ni niega nada distinto del mismo concepto de libertad formal, vacío, hace del Estado un punto muerto, incapaz de defender esa misma libertad que proclama.

En el liberalismo, la libertad trabaja contra la misma libertad y de sus manos pecadoras emanan capitalismo y marxismo, como fruto y reacción.

Frente a la radical negación de la Revolución Francesa en su liberalismo, han surgido principios que de puro sabidos yacían olvidados en la historia política del mundo occidental. Fueron los más unidos con la tradición clásica, los que se encargaron de resucitar el ideal del régimen corporativo.

Como principio de organización política –nosotros rechazamos el corporativismo político y sólo aceptamos un corporativismo social–, acepta el Estado corporativo, la existencia de ciertas necesidades humanas que se deben satisfacer por las agrupaciones naturales insertas en el orden del Estado.

Aclaremos, desde luego, que no existe un Estado corporativo puro, como jamás existió tampoco un Estado liberal puro; porque estas figuras son "tipos lógicos", principios reguladores que servirán para brindar la medida de una realidad empírica.

La concepción social del hombre y orgánica de la sociedad, lleva a esta doctrina a la afirmación de la necesaria asociación del hombre, entendida ésta, más que como un derecho, como un deber. El derecho de las instituciones corporativas limita el derecho de los individuos que en ellas se comprenden. La corporación reglamenta el desenvolvimiento de las actividades que caen bajo su competencia y la libertad de industria, de contratación, de comercio y de trabajo, cesan de ser derechos indeterminados en la autonomía individual para convertirse en reglamentaciones de las corporaciones.

La naturaleza social del hombre sitúa a éste en un mundo concreto, con cauces ciertos de su actividad. Pugna el régimen corporativo por una vida de instituciones jerárquicamente subordinadas que dan al orden social una mayor armonía y consistencia.

Con gran agudeza, Valpicelli dice que la corporación es una forma jurídica característica de organización estatal de los servicios sociales que precisamente elude y supera el principio administrativo de la realización por el Estado de dichos fines, a través de una actuación burocrática limitativa de la libertad. La corporación supone una actuación autónoma; el servicio queda en manos de aquellos mismos hombres que están interesados en su prestación, constituyendo una forma de autogobierno social, a través de una descentralización de los fines públicos.

En el orden profesional se pretende limitar la anarquía interna de las profesiones, y en el orden económico superar la disyunción de clases y la egoísta violencia del individualismo, insertando la vida económica en órbitas sociales que frenen ese exacerbado impulso de lucro individual.

Por último, este régimen doctrinario también quiere representación y posible participación activa de las corporaciones en la función del gobierno. A este respecto estamos con la opinión de Sánchez Agesta, que está en desacuerdo con los partidarios exaltados de esta doctrina, creyendo que no sea viable en ningún caso la entrega total de la dirección de la vida pública a las entidades corporativas o a su representación política. Su mismo carácter analítico, su mismo desentrañamiento de la unidad social, se oponen a ello.

Crítica del corporativismo político

Rechazamos el corporativismo político porque las corporaciones no pueden sustituir al Estado y porque el orden económico y profesional es una parte del orden, pero no es todo el orden. Ni siquiera aceptamos la denominación *Estado corporativo*, porque no cabe ningún aditamento especial en una palabra que abarca toda la extensa gama de los quehaceres humanos: el Estado. Pensamos –de acuerdo con Luigi Sturzo– que "el Estado corporativo no puede existir, porque la economía no puede

ser el más potente factor social ni pretender la representación de todos los demás". Innumerables problemas que afronta diariamente el Estado no tienen relación con las corporaciones: por ejemplo las relaciones exteriores, actividades científicas y culturales, política industrial y financiera.

Es preciso afirmar enérgicamente que el corporativismo social, aun cuando pueda ser muy importante en la vida de una nación, no debe, de ninguna manera, suplir o destruir lo que de específicamente político hay en el Estado.

En la navidad de 1936, el episcopado belga formuló, con verdadera justicia y nitidez, una memorable carta pastoral: "Nada de corporativismo de Estado. Es necesario –sin duda–, de acuerdo con la doctrina pontificia de las encíclicas *Rerum Novarum* y *Quadragesimo Anno*, procurar el desarrollo y la organización de las uniones profesionales o de las corporaciones, de suerte que ellas, de alguna manera, lleguen a ser *uno de los elementos constitutivos del orden social en la estructura del Estado.* Pero de ahí a imponer un 'corporativismo de Estado', es decir, el derecho exclusivo del Estado para dar la vida a las corporaciones y de gobernarlas a su gusto, hay la misma distancia que separa la libertad de asociación del absolutismo estatista."

Ciertamente la democracia no descansa sobre la base de individuos desprovistos de toda determinación profesional o social. Pero cuando se vota no se debe votar para el interés especial de la profesión, sino para el interés general, es decir, para el bien común. Las corporaciones deben servir para estructurar y reforzar al Estado, no para desmembrarlo. Cuidémonos de que lo político no sea absorbido por lo social. Que las corporaciones se ocupen de los intereses corporativos y que dejen al Estado el cuidado del bien público temporal. Y dentro del bien público temporal cabe –claro está– promover la organización de todas las fuerzas sociales, fomentando su desarrollo vital. El derecho de formar corporaciones, y de afiliarse o no a ellas, debe ser libre; sólo deben prohibirse las asociaciones ilegítimas.

IGLESIA Y ESTADO

Iglesia y Estado inciden históricamente, de modo insoslayable, sobre un mismo grupo de hombres de carne y hueso, individual y socialmente considerados, y de su coordinación depende de que estos hombres vivan en paz o desgarrados entre dos tendencias contradictorias.

La religión no es tan sólo un asunto de interés privado. El vínculo religioso trasciende el claustro hogareño e incide en lo público.

Si el hombre tiene un sentido ético, es obvio que la vida política se ajuste a la vida moral. Pero como no hay moralidad firme ni eficaz sin

base y nervio religioso, la vida política tendrá que ajustarse, consiguientemente, a la vida religiosa. Dicho en otros términos: la sociedad y el hombre no pueden prescindir ni hurtarse a Dios.

Cicerón escribía con muy buen sentido esta frase: "Más prudentes sois cuando ceñís la ciudad con la religión que cuando la rodeáis de murallas."[10] Y es que el factor religioso consolida y fortalece, como ningún otro, las virtudes patrióticas. Ahí donde mengüe el espíritu religioso, habrá que redoblar la coacción estatal. Ahí donde aumente dicho espíritu se podrá suavizar la sanción jurídica. Y quede claro este juicio: en vano se intentará unir por fuera (organización jurídica) lo que se desintegre por dentro (religión). Si los hombres no se vigilan desde su conciencia, no podrá haber honestidad privada y pública, moralidad profesional, abnegación en el cumplimiento del deber, colaboración al bien común.

Iglesia y Estado distínguense en su origen, en su constitución, y en su fin. Mientras que un acto positivo de la voluntad de Jesucristo origina la Iglesia, el Estado tiene su origen en las inclinaciones de la naturaleza humana. En tanto que los límites, la forma y el ejercicio del poder eclesiástico han sido personalmente constituidos por Dios, las determinaciones y la forma de la soberanía estatal dependen directamente de la comunidad política. El fin de la Iglesia estriba en procurar a los hombres los *bienes celestiales* y eternos. El Estado tiene por objeto el cuidado del bien *público terrenal.*

El fin especial de cada uno de los dos poderes determina su *demarcación propia*: "En las cosas civiles, soberanía del Estado; en las cosas sagradas, soberanía de la Iglesia; en las cosas mixtas, subordinación natural de la materia a la forma, del cuerpo el alma, según la recta razón."

La Iglesia es absolutamente independiente del Estado, por razón de su origen, de su autoridad y de su misión. El Estado, en cambio, sólo es relativamente independiente –en la tesis católica– de la Iglesia, puesto que los intereses materiales están subordinados a los intereses espirituales.

Cinco razones demuestran la independencia absoluta de la Iglesia: la voluntad formal de Jesucristo; la práctica de los apóstoles; el testimonio de la historia eclesiástica; el fin sobrenatural de la sociedad religiosa; y la unidad y universalidad de la Iglesia.

En buena lógica, "la situación de un poder con respecto a otro se determina por el fin: *es superior el que tiende a un fin más elevado*. Es así que la felicidad eterna del hombre, procurada por la Iglesia, es superior al bienestar temporal a que aspira el Estado. Luego, el Estado debe estar subordinado a la Iglesia".[11] Esta afirmación ya no cabe aplicarse en

[10] Cicerón, *De natura deorum.*
[11] P. Hillaire, *La religión demostrada*, pág. 363.

un pluralismo democrático, que no mutila ni cercena sectores sociológicos disidentes. El poder civil está directamente en el orden político. Aunque el bien espiritual sea el objeto propio y directo del poder de la Iglesia, ésta puede intervenir indirectamente –por vía de consecuencia– cuando a los intereses temporales se encuentran mezclados los intereses espirituales. Pero intervenir no significa ejercer el mando en materia estatal. Se trata simplemente de apelar a la conciencia de los feligreses.

Coordinar los poderes no es confundirlos. Esta coordinación entre las dos sociedades fundamentales, la civil y la religiosa, se realiza por el método de unión o por el de concordato, menos perfecto que la unión, indudablemente, pero que –como bien lo hace notar Tristán de Athayde– es el único posible en las naciones que no tuvieron la suerte de conservar su unidad espiritual, como ocurre, desgraciadamente, en casi todas las naciones modernas.

¿Se puede concebir una sociedad cualquiera en la que, contra la voluntad razonable de la inmensa mayoría de sus componentes, ordenen o manden sus jefes algo que contradiga el interés de los socios? Imposible, responde el doctor J. Aspiazu. Da lo mismo que se trate de una sociedad mercantil o de una civil o de cualquier orden; los mandatarios de la sociedad –nosotros preferimos decir los dirigentes, porque en el caso del Estado no puede hablarse de mandato al estilo jusprivatista– no pueden erigirse en adversarios del sentir y obrar que serían comunes a la inmensa mayoría de los ciudadanos.[12] El bien total –espiritual y temporal– reclama una distinción de las esferas de competencia de la Iglesia y el Estado, pero también una mutua ayuda jerarquizada. Si la vocación eterna del hombre se realiza en las condiciones del tiempo, corresponde al Estado la creación de un ambiente temporal favorable a ese trabajo de perfeccionamiento humano.

La religión no es, como lo repiten los liberales a grandes voces, solamente una cuestión del fuero íntimo. Con tal de que la religión no intervenga en la escuela, en la fábrica, en el tribunal, en el parlamento, y en suma, en todos los escenarios en que transcurre la vida pública de la nación, los liberales están dispuestos a conceder "generosamente" la libertad. Su graciosa concesión equivale al caso "del jefe de la policía que dijese que todo el mundo tiene libertad de tránsito con tal que no saliese de casa"... "La religión es un tránsito del hombre hacia Dios, como el tránsito es un desplazamiento desde un punto hasta otro. Sólo hay libertad, para una y otro, dentro de su propia naturaleza. Y la naturaleza de ambos es precisamente... la de no quedarse en casa. La religión lleva al hombre a Dios, como el tránsito lleva al hombre de un punto a otro de la

[12] Joaquín Aspiazu, *El Estado católico*. Rayfe, 1939, pág. 38.

tierra. Negar la libertad de tránsito público, en ambos casos, es una prepotencia intolerable."[13]

En una sociedad pluralística, como en la que vivimos, debe existir una libertad religiosa protegida y promovida por el Estado, como parte de los derechos inviolables del hombre. Leyes justas y actos gubernativo-administrativos apropiados, crean las condiciones propicias para el desarrollo de la vida religiosa. La igualdad jurídica de los ciudadanos no puede ser lesionada ni menoscabada por motivos religiosos. "Sí, consideradas las peculiares circunstancicas de los pueblos, una comunidad religiosa es especialmete reconocida en la ordenación jurídica de la sociedad –advierte la *Declaración sobre la libertad religiosa* proclamada por el Concilio Vaticano II–, es necesario que al mismo tiempo se reconozca y respete el derecho a la libertad en materia religiosa de todos los ciudadanos y comunidades religiosas." (*Concilio Vaticano II –Constituciones, Decretos, Declaraciones–*, pág. 692, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid MCMLXVI). Los gobiernos del Estado no deben imponer a los ciudadanos, por la violencia o la coacción, una religión determinada. Los sagrados derechos de la persona incluyen la libertad religiosa que se ejerce en sociedad. No obstante, la libertad religiosa tiene su límite. No es posible admitir cultos religiosos –sacrificios humanos– que vulneren las normas del derecho natural. Los hombres y los grupos sociales, en el ejercicio de sus derechos religiosos, tienen como límite los derechos religiosos de los demás. Existen deberes para procurar el bien común de todos. El bien público temporal demanda una buena educación para el ejercicio de la libertad y para el respeto de toda persona humana. En un "mundo quebrado", como el que vivimos, sólo el pluralismo democrático puede hacer justicia a las diversas convicciones políticas y religiosas de las personas y de los grupos sociales.

En todos los lugares y en todos los tiempos, se encuentran junto al magistrado, el sacerdote; junto al trono, el altar; junto al foro, el templo. Según el testimonio de la etnología, hubo siempre una doble autoridad gubernativa: la civil y la religiosa. Desde los agrupamientos más rudimentarios hasta las sociedades más civilizadas, encontramos siempre en el hombre al "animal político" del que hablara Aristóteles y al "animal religioso" del que hablara Quatrefages.

Se necesita ponerse una venda sobre los ojos para ignorar la evidente realidad de la Iglesia. La política, la buena política, que está constreñida de realidades, debiera admitir una armoniosa correspondencia entre el Estado y la Iglesia. Si el hombre es un ser único, una sola persona, una única substancia, es insensato divorciar los deberes del ciudadano de los deberes del fiel, admitiendo un continuo e inevitable conflicto entre la

[13] Tristán de Athayde, *Política*, pág. 116.

autoridad civil y la autoridad eclesiástica. Es estúpido colocar al hombre en lucha continua con su conciencia. Repugna a la naturaleza humana. Un gobernante debe gobernar de acuerdo con los intereses nacionales, manteniéndose afín a las creencias de su pueblo. Si hay desacuerdo entre el gobernante y el pueblo, es el gobernante el que debe retirarse, no el pueblo el que debe someterse a los caprichos de quien eligió para que realizara el bien público temporal. Ni confusión de funciones ni separación abismal entre la Iglesia y el Estado. Amistosa alianza que armonice los fines de ambas instituciones. Esta es, en síntesis, la tesis por la que pugnamos.

COMUNIDAD INTERNACIONAL Y ESTADO

Por encima del bien público temporal de un Estado existe un bien público de la comunidad internacional. Si los Estados viviesen aislados los unos de los otros, no podrían alcanzar su perfección en el modo de ser y vivir. Más allá de la solidaridad nacional está la solidaridad humana. Los hombres buscan, más allá del Estado, una unión e interdependencia espiritual y material fincada en un mismo origen, una misma naturaleza y un mismo fin de la especie. Menester es, además, que los variados y ricos bienes derramados y repartidos por la tierra, sean comunicados a todos. El bien interestatal refuerza y mejora el bien estatal.

La autoridad de la comunidad internacional no proviene de ninguna fuente contractual, puesto que es anterior y superior a todo contrato entre los Estados. Ya San Agustín había advertido que "por encima de la nación está el orbe de la tierra, al cual ponen (los filósofos) como el tercer grado de la humana sociedad; ya que el primero es la familia, es el segundo la nación y después el mundo entero".[14] Pero fueron, sobre todo Vitoria y Suárez, creador del derecho internacional, quienes tuvieron una gran visión de la realidad interestatal. Vitoria nos enseñó claramente, que la república es una parte del orbe, y el orbe, a su vez, una república. Vivir para el Estado es convivir con los otros Estados, es articularse con los demás en una comunidad que los comprende a todos. La comunidad interestatal tiene, respecto de los Estados particulares, una prioridad histórica y metafísica. Consiguientemente, el derecho internacional tiene, también, sobre los diversos derechos internos, una prioridad de la misma naturaleza. Suárez, nos muestra, asimismo, ese esfuerzo soberano por comprender al mundo entero *sub specie iuris*. Para que el orbe internacional no sea un completo caos; ha de haber un código normativo, legítimo por su misma conexión con el derecho natural, elaborado por el buen sentido de las naciones e impuesto por el mismo uso: el derecho de

[14] San Agustín, *De Civitate.*

gentes. "Si bien es cierto –dice Francisco Suárez– que cada Estado, reino o república, constituye en sí una comunidad perfecta, compuesta de sus propios miembros, sin embargo, cada uno de ellos es en cierto modo miembro del universo género humano; tampoco, por otra parte, tales comunidades pueden bastarse a sí mismas, sin que mutuamente se apoyen y fomenten entre todas, para su más amplio desarrollo y mejoramiento de relaciones de mutuo apoyo y sociedad, lo cual, a veces, les es moralmente necesario hacerlo."[15] Suárez se adelantó a la escuela austriaca al mostrar la unidad profunda del derecho público, considerando al Estado como una "situación" de derecho internacional. Resulta inconciliable, con el pensamiento suareziano, el dualismo de Triepel que postula la independencia y autonomía del derecho estatal, completo y suficiente, frente al derecho internacional.

Al principio del aislamiento original de soberanías iguales, conviene oponer –recomienda Jean Dabin– el principio de una *sociedad natural orgánica.*[16] No importa que la Sociedad de Naciones haya fracasado y que la ONU (Organización de las Naciones Unidas) esté fallando, para afirmar la existencia, y la exigencia en el mundo real, de la comunidad interestatal. Mientras cada hombre, cada Estado y la humanidad entera sigan siendo como son y continúen requiriendo lo que requieren, se podrá seguir hablando de comunidad internacional. Y esta comunidad internacional presenta los rasgos siguientes: es *natural,* es *necesaria* y es *universal.*

El bien común internacional es el bien de las colectividades humanas integradas en Estados y comprende la paz y el orden interestatal, la coordinación de las diferentes políticas nacionales y el establecimiento de servicios públicos mundiales. Sin una acción conjunta de los Estados, no podrían resolverse las plagas internacionales (la guerra, la criminalidad, las epidemias, el alcoholismo, el uso de drogas enervantes, el hambre); los peligros políticos (apátridas, fraude fiscal, terrorismo político); y el mejoramiento del nivel de vida de la clase obrera.

Mientras falte un organismo satisfactorio –una verdadera Sociedad de Naciones–, tendrá que seguirse recurriendo a los principios de la comunidad internacional. Por lo demás, con sus defectos y todo, contamos actualmente con la Organización de las Naciones Unidas, la Corte Permanente de Justicia de La Haya, la Oficina Internacional del Trabajo, la UNESCO (Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura), etc. Pero aun en el caso de que se fundara una Sociedad de Naciones que siguiera los lineamientos de la justicia y de la eficacia técnica, subsistiría, como telón de fondo, la comunidad internacional.

[15] Francisco Suárez, *De Legibus*. Vives, París, 1856, pág. 169.
[16] Jean Dabin, *Op. cit.*, pág. 468.

Bien puede hablarse de una *justicia general internacional*, la debida por los Estados a la comunidad internacional; de una *justicia distributiva internacional*, la debida por la comunidad a los Estados; y de una *justicia conmutativa internacional*, debida por los Estados entre sí.

Aunque el derecho internacional puede contar con un orden específico de sanciones, hay que recordar que la sanción –aun en el caso de que faltara– no es un elemento indispensable del derecho. La mayor parte de los seres humanos obedecen la ley porque conocen su necesidad y no por temor del castigo. La coacción, sin ser esencial, se desprende, como propiedad de la naturaleza y del fin del derecho. La sanción viene tras el derecho; desde fuera se le asocia y viene en su auxilio. No hay que olvidar que la coacción es en ocasiones innecesaria; otra es imposible; y algunas veces inoportuna.

Todo Estado tiene el derecho fundamental a la existencia: conservación, defensa y seguridad. La denominada *soberanía exterior* no es sino un reflejo de la soberanía interior, la única que en rigor existe. Cuando se considera el aspecto negativo de la soberanía, el derecho de no ser mandado, se tiene la soberanía exterior: independencia, inmunidad de jurisdicción, igualdad jurídica. Pero todos estos derechos no pueden ser desligados jamás de la "sociedad libre de pueblos unidos por la solidaridad de sus tendencias e intereses", que lleva el nombre de *comunidad internacional.*

Capítulo 13

LA JUSTIFICACIÓN DEL ESTADO

Realizar la idea de hombre sólo puede hacerse en lo social. Pero lo social sólo es posible gracias al Estado. Luego, el hombre necesita del Estado para ser en plenitud.

El Estado es una necesidad natural para la persona humana, a la vez que instrumento de su perfección. He aquí la razón última que sirve de fundamento a la agrupación política suprema.

¿Por qué existe el Estado? Porque es una necesidad imprescindible para la conservación y desarrollo convenientes del hombre. La insuficiencia del ser humano para mantener y perfeccionar su vida física, intelectiva y moral, explica la existencia del instrumento jurídico-político. No basta la familia, como tampoco bastan los grupos particulares; se requiere la sociedad civil.

Aunque cada Estado tenga una forma concreta y un origen particular –resultado de hechos naturales, jurídicos y voluntarios–, lo cierto es que como causa eficiente tiene siempre a la naturaleza –y en última instancia al Autor de la naturaleza– ratificada por la razón.

Jellinek clasifica las doctrinas sobre la justificación del Estado, de acuerdo con el tipo de las necesidades que sirvan de fundamento a la agrupación estatal: de orden religioso; de orden fisicomaterial; de orden jurídico; de orden ético; de orden psicológico. Victorio Manuel Orlando ha propuesto que se distingan las teorías de la justificación del Estado en tres grupos, según que el vínculo determinante de la sujeción al Estado se considere como de naturaleza mecánica (fuerza), de naturaleza voluntaria (contrato), o de naturaleza orgánica (organismo). Alessandro Groppali distingue las teorías que justifican al Estado en dos diversas categorías, según que ellas establezcan el fundamento de la existencia estatal en un conjunto de fuerzas y leyes inmanentes a la sociedad, o bien en un conjunto de fuerzas y leyes trascendentes a la sociedad. En la

última de estas categorías citadas tiene su lugar la teoría teocrática y la teoría realista de la fuerza. En la primera categoría deben enumerarse, en cambio: las teorías individualistas (teoría despótica de Hobbes, teoría liberal de Locke y Grocio, teoría revolucionaria de Rousseau); las teorías sociales, según las cuales la soberanía pertenece al pueblo, a la nación o al Estado.

Nosotros preferimos, por nuestra parte un criterio de clasificación mucho más simple y preciso. Al tratar de un hecho humano-social como es el Estado, su causa eficiente y, por ende, su justificación, no pueden provenir más que de un doble principio de acción: o de la *naturaleza* o de la *voluntad*. En el primer caso, el fundamento y la razón suficiente del orden social y jurídico y del deber de obediencia, deberán buscarse en un *impulso natural* de agrupación política depositado en la creatura humana. En el segundo caso, el *pacto* o *contrato* será el origen de todo Estado y de todo grupo social.

La teoría contractualista de Rousseau, es, como lo advierte José M. Llovera: falsa en sus fundamentos; ilusoria en sus suposiciones; contradictoria en sí misma; desastrosa en su aplicación. Falsa, porque la libertad del hombre nunca ha sido tan absoluta que no reconozca en el libre ejercicio de sus facultades, leyes morales conforme a las cuales está obligado a obrar, ni tan esencial que no pueda limitarse, bien por la ordenación de un poder superior, bien por un acto de su voluntad propia. Ilusoria, porque el estado natural, tal como lo supone la teoría del contrato, es puramente imaginario. El hombre natural de Rousseau no ha existido jamás, y, en caso de que hubiera existido, sería inexplicable la ausencia de algún vestigio o historia del paso a la sociedad. Contradictoria, porque la primitiva libertad ilimitable se restringe y se enajena en virtud de pacto social, y porque para conservar la independencia y la libertad (que son inalienables) se adopta la renuncia de la libertad y de la independencia. Desastrosa porque conduce a la anarquía o al despotismo.[1]

Decir que el Estado tiene su fuente en un impulso natural de agrupación política depositada en la persona humana, no quiere decir que se prescinda de la voluntad humana, ni que se excluya su cooperación. "El consentimiento tácito, insisten los escolásticos, la adhesión usual, el sufragio indirecto, la aceptación práctica del orden que está en vías de constituirse, son los que crean inmediatamente el vínculo social, la verdadera causa próxima eficiente de la sociedad."

En un magnífico libro sobre *La justificación del Estado*, lleno de observaciones profundas y finas, Torcuato Fernández Miranda, catedrático de derecho político de la Universidad de Oviedo, concluye afirmando que: "El Estado existe, es tal Estado en la medida en que es orden, nor-

[1] José M. Llovera, *Tratado de sociología*. México, 1952, págs. 12 a 24.

ma y actividad, hechas posibles por el poder de esa voluntad creadora; es la sociedad básica fundamental dotada de poder de última instancia, lograda en la organización de su orden mediante la norma conductora de la actividad humana específicamente social, independientemente de que su función se centre o no en su verdadera tarea... el 'servicio' a la justicia no es nota esencial, en cuanto el Estado como 'existencia jurídica'... El Estado se justifica en la medida en que cumple su función auténtica y no pone tal función al servicio de fines que no son los que su esencia arquetípica exige. Pero el Estado no justificado no pierde por eso su 'existencia' como Estado. La justicia no es elemento esencial del Estado, ni del derecho, en cuanto realidades existenciales."[2]

Disentimos de la opinión del doctor Fernández Miranda. Ya lo dejó dicho San Agustín –a quien, por otra parte, tanto admira el catedrático de la Universidad de Oviedo–: "Si prescindimos de la justicia ¿qué será una banda de ladrones sino una sociedad política en pequeño, y qué será una sociedad política sino una gran sociedad de bandidos?" La ley y el derecho no quedan más que en pura apariencia normativa si les quitamos la justicia.

Al decir que el Estado debe servir para asegurar las condiciones necesarias gracias a las cuales la personalidad humana puede realizar, en un ambiente de orden y de paz, sus mejores posibilidades y su cabal desarrollo, el Estado renace en nosotros *hic et nunc* con este examen de su justificación universal.

[2] Torcuato Fernández Miranda, *La justificación del Estado*. Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1946, pág. 183.

Capítulo 14

LA LIBERTAD EN EL ESTADO Y FRENTE AL ESTADO

ESTRUCTURA DE LA LIBERTAD

Hay movimientos involuntarios y procesos orgánicos que se realizan en mí y que se ponen en marcha sin mi intervencion. Pero hay también acciones que me pertenecen íntimamente. Soy dueño y autor de mi actuar. Y es precisamente a través de estas acciones libres como realizo mi ser personal. Mi yo está ordenado a la libertad.

"La acción libre –observa Romano Guardini– se halla estructurada de una manera especial. Al principio está la autoridad del 'yo'. En el curso de la acción esta autoridad se despliega; surge un momento de iniciativa; el sujeto prescinde de todo lo circunstante y de su propio ser; juzga las distintas posibilidades; se decide por una de ellas, se inmerge en ella realizándola, y recobra, mediante la consunción del hecho, la unidad primera, la cual, empero, comporta ahora la tensión experimentada y además un nuevo contenido."[1]

La conciencia del deber y el sentido de responsabilidad patentizan la existencia de la capacidad personal de ser origen de un suceso. Porque la persona tiene iniciativa y es autora de sus acciones, tiene que estar a las consecuencias de su actuar y responder por lo realizado. Por esta vía –la de la acción– se introduce la medida del bien y de lo justo. El acto libre recibe su sentido plenario no por el simple actuar, sino por la recta actuación.

Aunque mi ser biopsíquico se encuentre encuadrado en el conjunto de la naturaleza, soy –como bien apunta Guardini– principio de movimiento, origen de acontecimientos, punto de partida de un hacerse. Con cada hombre comienza de nuevo la existencia. Y este comienzo se plan-

[1] Romano Guardini, *Libertad, gracia y destino*. Ediciones Dinor, San Sebastián, pág. 16.

tea desde exigencias y valores espirituales, por eso la formación de la vida es obra de "cultura"' y asunto de historia.

Soy libre porque soy espíritu. Mi ser tiene una densidad tan grande y una dignidad tan peculiar, que se puede decir perfecto en su orden ontológico. Ningún ser particular satisface adecuadamente mi medida. Tengo una capacidad infinita de conocer y de amar más allá de los entes que conozco y que amo. Esta distensión magnífica hacia el infinito, "esta apertura sobre el absoluto" –como la llama Chenu– es la razón misma de mi independencia frente a todo lo demás. Porque escojo libremente, porque tengo una indiferencia dominadora frente a todo lo que no soy yo, puedo decir que soy autónomo. Pero este escoger no tendría sentido en el mundo de la necesidad de hacer. Trátase de un deber hacer, de una ligadura moral relacionada al poder absoluto del bien. Y este fenómeno, originalmente humano, no puede ser interpretado con analogías del mundo físico.

Hartmann ha observado finalmente que existen, frente al hombre, dos series causales en las que puede engranar su conducta: la determinación mecánica y la determinación axiológica. En este sentido, la persona es el puente que comunica el mundo del valor con el mundo de la naturaleza. Gracias a esta comunicación, el mundo natural recibe del mundo de los valores un sentido de que carece, aunque este último tome del primero la fuerza que le falta para realizarse. El proceso teleológico está montado sobre el proceso causal y es, consiguientemente, más débil que éste, pero de más alta categoría. No es por la violación del principio de causalidad por lo que se constituye la libertad, sino por un *plus* de determinación que introduce la voluntad en los complejos causales. La responsabilidad, la imputabilidad y la culpa son hechos morales indubitables que no pueden confundirse con meras ilusiones –intereses vitales para proteger al sujeto–, puesto que en ocasiones van en contra de los intereses personales y aun así se imponen a la conciencia. Estas pruebas son –en opinión de Hartmann– las que más se aproximan al ideal de la demostración. ¿Qué es la libertad? El problema es irresoluble para la razón. Cabe, no obstante, establecer la noción de libertad "como la autonomía de la persona en contraposición a la autonomía de los valores". Una fuerza positiva que radica en la persona es el principio que determina finalísticamente al hombre.

Es menester completar el pensamiento de Nicolás Hartmann abriendo el mundo de los valores hacia Dios. Hay que penetrar en lo abierto, en lo que libera y sacia, en la luminosidad del mundo que es, en última instancia, lo que el hombre busca y lo único que recompensa su búsqueda. Como seres finitos que somos, sólo en presencia del Ser infinito, delante de Dios, nos pertenecemos a nosotros mismos por el dominio sobre la propia acción.

SENTIDO DE LA LIBERTAD

La libertad del hombre no es ilimitada. La libertad de pensamiento –al parecer exenta de límites– está sujeta, a más de las leyes de la lógica, a múltiples influencias de otras inteligencias, a intereses y pasiones. El entendimiento humano topará siempre con la realidad objetiva, con la verdad.

Toda libertad supone un cauce, una regulación que no es mengua sino cabal desarrollo. "Grave error –escribía no hace mucho P. Reverdy– éste de querer ilimitarse en un mundo limitado, olvidando que una tela sin dobladillo se desfleca."

El libertinaje –exceso de libertad– termina en caso y negación. La auténtica libertad tiene que hermanarse con la verdad y con el orden. Sólo abdicando de la razón se puede llevar una vida sin normas.

Ser libre no es desaforarse sino tener la facultad de vencer las dificultades que se opongan al logro de nuestro espíritu encarnado. Así entendido el concepto de libertad, bien puede decirse que dejar de ser libre sería dejar de ser hombre.

La libertad no interesa por sí misma, sino por lo que nos permite hacer. Esos gritos huecos de "libertad" que lanzan en las plazas públicas sólo sirven para adormecer bobos. La libertad es medio, no es fin. No hay libertad para nada sino libertad para algo, para un fin. No es más libre el que deserta de su puesto que el que se sacrifica por él.

La libertad del liberalismo es amorfa; la del anarquismo negativa. El derecho de libertad se basa en el derecho a la veracidad y a la moralidad. El germen protestante del libre examen desarrollado por el liberalismo, entendió la libertad de pensamiento como el derecho de plena independencia en el pensar y en el creer. Como bien dice José Corts Grau, la razón humana es de suyo limitada y dependiente de quien la creó. De Él recibe no sólo la existencia, sino sus fines y normas. La independencia absoluta del pensamiento supondría la de la razón y, por lo tanto, la del hombre. Esa independencia del hombre no existe ni en su origen, ni en su fin, ni en nuestras propias vivencias, luego tampoco la tiene el pensamiento.

Para nadie debe existir la libertad omnímoda de expresión. Para nadie la libertad de mentir, de incitar al crimen, de calumniar, de injuriar. Si este libertinaje es insostenible es porque insostenibles son sus principios.

Porque en el camino del hombre hacia sus fines, no hay equiparación posible entre el derecho a la verdad y al error; no se puede tomar –como se ha hecho frecuentemente– la llamada *libertad de conciencia* como el derecho a creer lo que se nos antoje. La libertad absoluta de religión sería ya no sólo la facultad de ser mahometano o católico, sino la

facultad de profesar una religión como la chichimeca o la azteca que ordenará los sacrificios humanos, o bien la práctica del neomalthusianismo. Cosa diversa es el hecho de que no cabe la presión material sobre el entendimiento para hacer entrar a la fuerza una religión determinada. Tolerancia no es indiferencia hacia la verdad o el error, sino prudencia y benignidad. Dios es amor y el amor no se impone, se conquista por vías espirituales. La verdad no se puede negar y el relativismo filosófico es el derecho al suicidio intelectual y moral. El cristianismo –dejando aparte el que sea religión revelada– tiene sus razones de credibilidad al alcance de todo hombre.

LA LIBERTAD POLÍTICA

Una parte del ser humano está consagrada al Estado. Pero otra parte permanece íntima, privada, inviolable con relación al Estado. Nada puede la autoridad política en campo de la fe y de las costumbres sino prestar auxilio y estructurar un ambiente favorable. El valor religioso excede infinitamente a la suma íntegra de valores del bien público temporal.

Enraizadas en la más íntima naturaleza de la persona, antes y por encima de toda concesión estatal, encontramos las libertades individuales: de la conciencia y del pensamiento, de viajar y circular, de vocación y de matrimonio, del trabajo y las profesiones, de cambio y de beneficencia, de asociación y fundación, de enseñanza y difusión de las ideas por medio de la palabra, escritura y los otros modos de expresión nacidos del progreso técnico (prensa, radio...). Todas estas libertades corresponden –como lo expresa Jean Dabin– "a un ser racional, dueño de su destino y de las vías por las que piensa realizarlo". Aunque las libertades naturales deben usarse conforme a la ley de su naturaleza y de la razón, de aquí no se desprende que la persona deba rendir cuentas al Estado del mal uso de la libertad. Jamás el Estado podrá invadir el campo de la conciencia.

Los derechos naturales son también universales en la medida en que son derechos del hombre. Y no vale reservar estos derechos a los ciudadanos, sino cuando exista un peligro positivo para el Estado nacional al otorgarlos a los extranjeros. La más humana y la más lógica solución será siempre la de generalizar al máximo los derechos naturales.

Jacques Maritain asegura que los hombres mutuamente opuestos en sus concepciones teóricas, pueden llegar a un acuerdo práctico sobre una lista de derechos humanos. Dase aquí "la paradoja de que la justificación racional es *indispensable* y al mismo tiempo *impotente* para crear el acuerdo entre los hombres".[2] Pero de un posible acuerdo práctico no cabría concluir, por supuesto, en la renuncia o postergación personal de

[2] Jacques Maritain, *El hombre y el Estado*. Guillermo Kraft Latda, pág. 94.

las bases filosóficas de la libertad. Y algo más: aunque es cierto que "la libertad tiene un aspecto personal y un aspecto social, porque libertad y bien común son solidarios" (Chenu), no hay que perder de vista que si el Estado determina toda la vida humana, el hombre se aniña, pierde su autenticidad y termina por sentir una asfixia en su vida personal.

Mal cumpliría el Estado su misión con sólo respetar los derechos del hombre y los derechos de los grupos y de las instituciones, si no los definiese y garantizase. Menester es que los derechos naturales queden al abrigo de las violaciones por parte de terceros o por el Estado mismo. Para que las libertades individuales no se queden en pura declaración romántica de derechos, se necesita la eficacia práctica de un buen sistema de derechos públicos subjetivos. Hay garantías generales (principio de legalidad, separación de poderes, sufragio) y hay, también, garantías especiales (*habeas corpus*, juicio de amparo, etcétera).

En todo caso, las libertades se dan "frente" al Estado, pero no "contra" el Estado, como dice Jean Dabin: "Asimismo, el Estado no está obligado a abstenerse; al contrario, debe intervenir contra ciertos usos de la libertad con los que el interesado se hace agravio a sí mismo, como el caso de la libertad de consumo de alcohol u otros productos nocivos, el de la libertad de trabajo relativa a trabajos nocivos peligrosos o de muy larga duración, el de las mutilaciones corporales o la tentativa de suicidio... Es que no sólo el individuo entra en cuenta: su familia y la sociedad entera están interesadas, material y moralmente, en que no haga mal uso de su libertad. Más aún: acontece que el Estado tenga el derecho y el deber de impedir, salvo excepciones justificadas, ciertas libertades puramente negativas, como no entrar en comercio con sus semejantes, la libertad de no asociarse..."[3] Y es que la libertad de expansión no es absoluta. El deber moral y social –respecto del derecho ajeno– la limitan. Aunque nacemos libres en el anhelo de nuestra naturaleza, debemos conquistar nuestra libertad que nos exonere, cada vez más, de las compulsiones de la naturaleza material. En este sentido, buscamos la libertad política, como medio o garantía para que pueda florecer la libertad espiritual.

LIBERALISMO Y TOTALITARISMO

Dos extremos frente al problema de la libertad

La autoridad debe constituir una condición para que la persona pueda realizar cabalmente su libertad. El gobierno estará justificado cuando ofrezca la posibilidad de que el hombre se haga cada vez más verdadera-

[3] Jean Dabin, *Doctrina general del Estado*. Jus, México, 1946, pág. 373.

mente libre, desarrollando las virtualidades humanas contenidas en él en función de su libertad, que es título de su excelencia.

El liberalismo hace de la autoridad un medio al servicio de una libertad incondicionada, individualista, absoluta. No hay más regla que la del capricho. La libertad importa no en cuanto facultad de hacer el bien, sino como poder de gozar del libre arbitrio sin sometimiento a fin alguno determinado. El artículo 4o. de la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, preceptúa: "La libertad consiste en poder hacer todo lo que no perjudica a los demás. De aquí que el ejercicio de los derechos naturales del hombre no tenga más límites que los que aseguren a los otros miembros de la sociedad el goce de esos mismos derechos. Estos límites no pueden determinarse más que por la ley." Trátase de un concepto negativo de la libertad: una ausencia de impedimento, como no sea el límite de las otras libertades. Falta el aspecto positivo de la libertad, lo que J. Vialatoux ha llamado "la presencia de una intención, el dinamismo orientado de una voluntad", hacia el destino humano.[4] No advirtió el liberalismo la repercusión social en el ejercicio de la libertad; ignoró el hecho de que las libertades no sólo tienen como límite natural el deber de no dañar el derecho de los demás, sino también –y acaso de manera más radical– el límite positivo del bien común. El error liberal consiste en hacer caso omiso de la relación entre la libertad del hombre y la ley eterna. Santo Tomás explica que "Dios ha creado libre al hombre, lo que no quiere decir que le está permitido hacer lo que quiere, sino que en vez de estar obligado a hacer lo que debe por la necesidad de su naturaleza, como las creaturas irracionales, obra en virtud de una elección libre que procede de su propia deliberación".[5] En su Encíclica *Libertas*, León XIII afirma magistralmente: "Es absolutarmente imposible comprender la libertad del hombre sin la sumisión a Dios y la sujeción a su voluntad."

Para los sistemas totalitarios –fascismo, nacionalsocialismo–, la autoridad puede hacerlo todo; la libertad individual no puede hacer nada. Mussolini afirmó: "Nada sin el Estado, nada contra el Estado, nada al margen del Estado." No hay más libertad que la de la nación. El individuo es libre tan sólo por y para la comunidad nacional. El destino de los hombres se cumplirá en la medida en que se subordine –de manera total y definitiva– al destino del pueblo. "El Estado –dice H. Laski exponiendo la teoría nacionalsocialista– es la parte más elevada de nosotros mismos. Representa una voluntad que expresa lo que cada uno de nosotros trataría de ser, si lo temporal, lo inmediato y lo irracional estuviesen des-

[4] J. Vialatoux, *La libertad de la persona humana –su naturaleza, su excelencia*, presentado en las Semanas Sociales de Francia (Rouen), e incluido en el libro *La libertad en crisis*. Jus, México, 1947.

[5] Santo Tomás, *Sum. Theol.*

terrados de nuestros deseos." Según el transpersonalismo, el ser humano vale tan sólo como materia prima al servicio de entidades transpersonales: el poder, la gloria, la fuerza, la raza. El hombre es leña que nutre la gran hoguera estatal. Pero en rigor, "la colectividad –como apunta Luis Recaséns Siches– no vive en el puro y auténtico sentido de esta palabra, sino que quienes viven son los individuos. Y éstos necesitan, para su propia vida, la colectividad, la cual debe funcionar como un instrumento o aparato destinado tan sólo a facilitar a los hombres el desarrollo de su existencia individual y su perfeccionamiento".[6] "Estado, pueblo y clase social no son sustancias primeras a las cuales el hombre tenga que subsumirse, 'liberándose' de la accidentalidad de su existencia individual, de acuerdo con una idea de Hegel, padre indirecto de todas las expresiones de este pensamiento." (Sánchez Agesta.) Con estos antecedentes, no es de extrañarse la pretensión de Costa-magna: "La ciencia del Estado, en cuanto éste es la medida de todos los valores, es una nueva especie de conocimiento de lo absoluto, una *prima philosophia*."

Los marxistas afirman contradictoriamente que "la libertad es la necesidad". La historia –dicen– es dialéctica. Pero olvidándose de este postulado, afirman que cuando aparece el comunismo cesa el movimiento dialéctico de la historia. El Estado –instrumento de opresión de las clases dominantes– se hará superfluo en la futura sociedad sin clases. El hombre debe entregarse por completo a un nuevo dios: la colectividad comunista. "Negamos toda moral tomada de concepciones sobrehumanas –expresó Lenin– o al margen de las clases. Decimos que esto es un engaño, una impostura, una niebla que se introduce en las mentes de los obreros y campesinos en interés de los terratenientes y de los capitalistas." (Discurso pronunciado ante el Tercer Congreso Panruso de los Komsomols, octubre 2 de 1920.) No ha de ser muy fuerte la convicción comunista de que el método económico de la producción es el verdadero motor de la historia, desde el momento en que fomenta el fervor revolucionario: "Proletarios de todos los países, uníos." El determinismo económico no deja ningún resquicio a la libertad: "así como la materia en movimiento produce el espíritu (materialismo dialéctico), así como las ideas de los hombres son el reflejo de sus sensaciones en el mundo externo (epistemología materialista), así también el mencionado principio traducido al lenguaje económico significa que las transformaciones técnicas de la vida económica determinan por intermedio de la formación de las clases sociales las ideologías de la sociedad, la religión, la ley, etcétera".[7]

[6] Luis Recaséns Siches, *La filosofía del derecho en el siglo* XX. México, 1941, pág, 137.

[7] Fulton J. Sheen, *El comunismo y la conciencia occidental*. Espasa-Calpe Argentina, pág. 64.

La autoridad o poder no es –como creen los totalitarios– lo más excelente y lo más elevado que hay en la vida; pero no obstante, sin el Estado, la persona no puede vivir. Pero es necesario que el Estado sea siempre un instrumento al servicio de la persona; es necesario que no ahogue la libertad, que es prenda preciosa de la dignidad personal.

LIBERTAD Y AUTORIDAD

No se puede desconocer la libertad, so pretexto de autoridad, como no se puede tampoco negar la autoridad so pretexto de libertad. Y si no se puede hacer esto, es porque ambas son igualmente necesarias, aunque lo sean en diverso modo. La autoridad tiene un carácter de instrumento de medio. La libertad es algo más importante, es nota esencial de la persona, ejercicio de nuestro ser de hombres.

Como función o como medio, la autoridad deberá estar siempre al servicio de la persona. Y la persona *es* libertad, no *tiene* libertad como puede tener automóviles o casas. Como expresión de la personalidad, la libertad es mucho más que una simple función.

"Cuando afirmamos que la libertad es un derecho natural y que la autoridad es una función, afirmamos implícitamente –escribe Desqueyrat– que toda libertad que se traduce por un desarrollo de la personalidad puede ser querida y buscada sin otra justificación. En términos de jurista diremos que esta libertad goza de una presunción de legalidad contra la autoridad, mientras que la autoridad, que no es más que una función, debe siempre justificar su actividad."[8]

En la tradición cristiana la libertad no implica el derecho de hacer lo que a uno se le *antoja*, ni tampoco el de hacer lo que uno *debe* sino más bien el derecho de hacer lo que uno *debiera*. Con relación a este sentido auténtico de libertad, la autoridad debe servir con todas aquellas prestaciones y permisiones que sean necesarias para el desenvolvimiento de la personalidad humana. Por una parte, el Estado se debe abstener de todo comportamiento que imposibilite u obstaculice el desenvolvimiento de la libertad personal; y por otra parte debe cooperar positivamente a esa realización personal de "querer vivir como es debido", en cuyo cumplimiento veía Luis Vives la verdadera libertad.

Siempre será mucho más humano el régimen de derecho: todo lo que no está prohibido por la ley está permitido, que el régimen de policía: lo que no está autorizado por la ley está prohibido. Para alcanzar la plenitud de sus cualidades, la persona no debe depender de una autorización del Estado. Aunque la libertad interior sea intocable, el "régimen

[8] Desqueyrat, "*Lo inmutable y lo variable en el régimen de las libertades*", en el libro *La libertad en crisis*. Jus, México, 1947.

de policía" restringe, indudablemente, el campo de la libertad, agravando sus condiciones exteriores. La diferencia entre la dictadura y una verdadera autoridad, estriba en que la primera absorbe las libertades y la segunda las regula. Porque es necesario saber también que si las libertades no son justamente reguladas, mueren por exceso. Las voces más sabias de la tradición católica han visto más bien un aumento y no una pérdida de libertad en el hecho de pertenecer a la sociedad civil. Un régimen de libertades –garantía y límite a la vez– debe constituirse de acuerdo con las exigencias del bien común. La autoridad pública no puede tolerar o soportar todo aquello que se oponga al bien común: calumnia, difamación, injuria, ultraje a la moral, provocación al crimen... Organizar las libertades para la libertad de hacer el bien, es un sano principio de orientación.

De los caracteres fundamentales de la naturaleza humana, individualidad física, libertad moral y responsabilidad, racionalidad espiritual, sociabilidad y religiosidad deriva una serie de derechos subjetivos públicos de la persona frente al Estado. Por vía de ejemplo, Luis Sánchez Agesta sugiere algunas consecuencias que se desprenden de las características expresadas:

a) de tener un cuerpo individual se derivan aquellos derechos que tienden a procurar los medios necesarios para el mantenimiento físico del hombre (derecho a la propiedad, derecho al trabajo, derecho al matrimonio y a la consecución de su objeto);
b) de la esfera de la vida moral se deriva, en primer lugar, el derecho a una seguridad jurídica en que el hombre adquiere la conciencia y el hábito de su responsabilidad, y en segundo lugar el derecho a una participación en la vida pública;
c) este grupo de derechos que se desprenden de la naturaleza humana radica en la facultad de mantenimiento y desarrollo de la vida intelectual, que exige prestaciones positivas por parte del Estado: creación de escuelas, recta libertad de enseñanza e investigación, libertad para la educación y formación religiosa;
d) de la sociabilidad humana resulta el derecho a constituir todas aquellas formas sociales que son consecuencia lógica del desenvolvimiento personal;
e) el derecho a rendir a Dios el culto debido, público y privado, es la coronación que da sentido a la vida moral, que afirma y consolida una formación intelectual y santifica la vida social.

Si el hombre en el Estado continúa siendo una totalidad metafísica autónoma, conservará su libertad de formarse un plan propio de individualidad, que debe cumplir y del que debe responder personalmente

ante el Ser supremo que le implantó en la existencia. La autoridad debe dar a la persona la suficiente libertad de acción para cumplir ese plan, constituyéndole, además, un clima favorable. Respetando el fin supremo del hombre, la autoridad moderará, dentro de los límites de lo lícito, el uso de las diversas libertades. Sólo la prudencia política puede evitar, en la práctica, el autoritarismo o el desenfreno individualista: dos perniciosos extremos de perversión social que amenazan a los hombres.

Capítulo 15

PARTIDOS POLÍTICOS Y SISTEMAS ELECTORALES

SIGNIFICACIÓN Y SENTIDO DE LOS PARTIDOS POLÍTICOS

Un partido político es siempre –para los partidarios del corporativismo– una cosa artificial. Se nace en una familia, en un municipio, en una nación, pero no se nace en un partido político. Se ignora, en esta postura, que los partidos políticos son el medio idóneo, en nuestro tiempo, para canalizar y simplificar la opinión diversa que requiere representación en el gobierno. Es posible que esta canalización y simplificación traicione, en grado mayor o menor, el principio de exacta representación de todas las opiniones. No cabe suponer que los partidos se multipliquen hasta lo infinito. Esta hipotética multiplicación contradiría el objetivo de simplificación exigido por la eficacia en la toma de decisiones.

Rechazamos el corporativismo político porque las corporaciones no pueden sustituir al Estado y porque el orden económico y profesional es una parte del orden, pero no todo el orden. Ni siquiera aceptamos la denominación *Estado corporativo* porque no cabe ningún aditamento especial en una palabra que abarque toda la extensa gama de los quehaceres humanos: el Estado. Innumerables problemas que afronta diariamente el Estado no tienen relación con las corporaciones: relaciones exteriores, actividades científicas y culturales, política industrial y financiera... Es preciso afirmar enérgicamente que el corporativismo social, aun cuando pueda ser muy importante en la vida de una nación, no debe, de ninguna manera, suplir o destruir lo que de específicamente político hay en el Estado. Ciertamente la democracia no descansa sobre la base de individuos desprovistos de toda determinación profesional o social. Pero cuando se vota no se debe votar por el interés especial de la profesión, sino para el interés general, es decir, para el bien común. Las

corporaciones deben servir para estructurar y reforzar al Estado, no para desmembrarlo. Cuidémonos de que lo político no sea absorbido por lo social. Que las corporaciones se ocupen de los intereses corporativos y que dejen al Estado el cuidado de ser gestor del bien público temporal. Y dentro del bien público temporal cabe –claro está– promover la organización de todas las fuerzas sociopolíticas, fomentando su desarrollo vital.

Antes de elaborar tipologías de los partidos políticos, es preciso desentrañar su significación. Los sistemas representativos liberales –en el sentido primario de la palabra– suponen los partidos como instrumentos esenciales para su estructura y funcionamiento. La democracia rousseauneana era hostil a las asociaciones particulares. Juan Jacobo quería una democracia directa sin partidos. Los regímenes totalitarios conocen el "partido único", pero no conocen los otros partidos sino para eliminarlos. Con el "partido único" se sale del marco general de los sistemas representativos. El "partido único" está en situación de dependencia, sirve de intermediario entre el jefe de gobierno o el equipo oligárquico y la masa de la población como objeto de propaganda y de transformación ideológica. El "partido único" puede dar la impresión de apariencia representativa, pero sabemos que el comité central de ese partido es el poder real que gobierna en nombre de una doctrina oficial previa a toda opinión popular o personal independiente. Sólo donde los partidos políticos –en plural– sean usados como instrumentos para canalizar –simplificadas adecuadamente– expresiones diversas de la opinión popular, habrá democracia. No confundamos los partidos con las facciones. En un caso estamos ante una modalidad obligada de la democracia representativa; en el otro, estamos ante una entidad patológica de la política. Los partidos son fuerzas sociales de orientación política, apuntan a la conquista del poder, por vía electoral y de manera legal. No se trata de organismos políticos instituidos, definidos en las constituciones, sino de entidades "intermedias" que tratan de mediar entre los órganos gubernamentales y la estructuración privada de la opinión pública. "Estamos ante una reunión de hombres que profesan la misma doctrina política", según expresaba Benjamín Constant. Individuos dispersos se coligan en torno a un programa político –mínimo doctrinario– que sirve como eje. No importa que surjan de la reunión de comités electorales, o de grupos parlamentarios, o de sindicatos que prohíjen el nacimiento de partidos.

CARACTERÍSTICAS ESENCIALES DE LOS PARTIDOS POLÍTICOS

Prescindir de los partidos políticos en los grandes Estados contemporáneos equivale a prescindir de la representación. Existe el riesgo –¿cómo ignorarlo?– de que los partidos políticos bien organizados mani-

pulen la opinión pública. Contra este riesgo sólo cabe precaverse con una buena educación democrática. No resultan deseables las organizaciones débiles, porque no consiguen hacerse representar en el gobierno. La educación democrática es la única capaz de exigir la institución de mecanismos verdaderamente democráticos en el seno de los partidos fuertemente estructurados. No vemos la necesidad de que la estructura interior de los partidos sea –como pretende Mauricio Duverger– "esencialmente aristocrática y oligárquica; los jefes no son designados realmente por los afiliados, a pesar de la apariencia, sino que son cooptados o nombrados por el centro; tienden a formar una clase dirigente, aislada de los militares, una casta más o menos cerrada en sí misma".[1] Duverger confunde las oligarquías partidistas *de facto* con la estructura interior de los partidos que no es, esencialmente, *de jure*, aristocrática y oligárquica. Lo que puede ser no tiene que ser. Y lo que tiene que ser puede ser.

Los partidos políticos ocupan, respecto de la opinión pública, una situación muy peculiar: son forjadores y representantes. Forjadores, porque forman opinión mediante propaganda y estructuras ideológicas prefabricadas. Representantes, porque canalizan y simplifican opiniones: Cuando los partidos políticos se convierten en organismos cerrados, mecanizados, monolíticos, con disciplina castrense y con ausencia de libre crítica, esos partidos se han convertido en totalitarios. Exigirán de sus miembros una adhesión íntima e irrestricta a una *Weltanschauung* cerrada.

Antes de preguntarse, como lo hace Duverger, si "¿sería más satisfactorio un régimen sin partidos?", habría que preguntarse ¿por qué existen partidos? No vivimos dentro de una cristiandad operante, como cuando no existía aún Europa; sino que vivimos en un mundo quebrado, fraccionado, partido. En este sentido, no es para maravillarse que existan partidos si antes tomamos en cuenta que el mundo está partido. La asociación política es un derecho fundamental del hombre. La única manera civilizada de existir en un mundo quebrado, fraccionado, es convertir la disidencia en colaboración, agrupar los partidarios y hacerlos servir, en libre juego –*fair play*– a una democracia pluralista que no cercena, que no mutila sectores sociológicos disidentes. Los candidatos no pueden afrontar individualmente a sus electores. La libertad no queda mejor preservada si el gobierno se encuentra sólo con individuos dispersos. Imposible desconocer la fuerza que da la unión en una formación política. El papel de un partido político, dentro de un régimen representativo, nos parece insustituible.

No es necesario hacerse ilusiones de que los partidos políticos reproducirán, fotográficamente, la múltiple y cambiante opinión empíri-

[1] M. Duverger, *Les partis politiques*. Colin, París, págs. 462-463.

ca. Basta con que la representen con inequívoca voluntad de fidelidad. Puede ser que las simplificaciones se den a costa de las deformaciones. Importa, en todo caso, tratar de simplificar sin deformar o deformando lo menos posible. La sociedad política moderna tiene, en los partidos políticos, una de sus piezas fundamentales. Herencia típica del siglo decimonónico, los partidos políticos, revestidos de un carácter eminentemente jurídico, están reconocidos por el Estado pero son, antes que realidades estatales, realidades sociológicas. Al derecho constitucional le basta suponer esta realidad sociológica, para no emprender caminos extraviados. Todo partido político presenta dos modos característicos: un vínculo sociológico y una ideología política. Conjugados ambos elementos, los partidos políticos se configuran como reuniones de hombres que aúnan sus esfuerzos para ponerlos al servicio del interés nacional, sobre la base de un principio al que todos se adhieren (Burke). Trátase de formaciones que aglutinan a hombres de la misma opinión, para ofrecerles una influencia verdadera en la gestión de los asuntos públicos. Cuando predomina el vínculo sociológico sobre la ideología política, estamos ante partidos estratégicos y de patronato. Cuando predomina la ideología política sobre el vínculo sociológico, se tratará de partidos programáticos y de principios. Trátase de acentos, de preponderancias. El programa es esencial en la fase originaria de todo partido, como lo advirtió Hume. Posteriormente –a juicio del mismo autor–, ese programa pasa a ser secundario y superfluo cuando el partido ha alcanzado alto grado de madurez y de organización. Yo no creo que el programa llegue a ser superfluo y dudo que se pueda considerar como secundario. Si algunos partidos se guían más por razones tácticas que por principios de la ciudadanía, tendrán que reaccionar en cuanto tomen conciencia de que se está hiriendo la estructura moral de la ciudadanía. La técnica de la conquista del poder no puede hacer nunca superflua a la fidelidad ideológica.

FUNCIONES PRIMORDIALES DE LOS PARTIDOS POLÍTICOS

Desde el punto de vista jurídico, los partidos políticos se presentan como formas de asociación de carácter público. La pluralidad de personas, la organización y el fin son, respectivamente, el elemento personal, el elemento formal y el elemento teleológico. El elemento personal lo integran los miembros activos (militantes), los miembros pasivos (simpatizantes y simples electores), y los dirigentes y líderes. Como organización, el partido se manifiesta como un grupo social influido por una orientación política. Posee órganos ejecutivos (comité central), órganos dirigentes y de control (asambleas, congresos), órganos centrales y perifé-

ricos (comités, secciones, células). Me parece muy imprecisa la clasificación de Duverger, cuando distingue partidos de articulación fuerte y partidos de articulación débil, según la estructura. ¿Cuál es el punto límite para hablar de rigidez, jerarquía y centralización? Más factible parece hablar de estructura directa y de estructura indirecta según la relación inmediata o mediata con sus miembros. Lo que resulta muy cuestionable es distinguir entre partidos de vocación mayoritaria y partidos de vocación minoritaria. Si todo partido pretende llegar al poder, ¿cómo pensar que quiera quedarse en minoría? En cuanto a la clasificación que propone el autor parisino en torno a los partidos políticos de opinión (liberales, descentralizados, burgueses y de derechas) y los partidos de masas (socialistas, centralizados, proletarios y de izquierdas), carece, en absoluto, de rigor conceptual. En primer lugar, cabe advertir que atendiendo a la naturaleza de sus miembros, que es el punto de partida de Duverger, los partidos no pueden ser de opinión y de masas. Todos los miembros de un partido político tienen una opinión. Cosa diversa es que en el partido único se sofoque y se anule esa opinión. La ideología liberal y la ideología socialista no bastan para hablar de partido de opinión y de partido de masas. Si por masa se entiende un número crecido o creciente de partidarios, más o menos manipulables, todo partido tiende a ser un partido de masas. Es preciso no olvidar que el partido político tratará siempre de hacer prevalecer la ideología que defiende. Aspira directamente a que sus hombres ejerzan el poder y a que controlen los órganos de gobierno. No puede renunciar, jamás, a realizar una acción política eficaz.

¿Cuál es el sentido del partido político en el contexto de la vida política? Ante todo, cabe observar que los partidos políticos permiten a las personas participar en las funciones públicas. Actuar como representante de la opinión pública y de la voluntad popular es otra de las actividades –nada desdeñable, por cierto– de los partidos políticos. ¿Y cómo no ver en los partidos políticos, cuando lo son de verdad, instrumentos de educación política? Cierto que los ciudadanos pueden realizar críticas aisladas, pero una crítica constructiva de la actividad del gobierno, eficaz y permanente sólo puede ser realizada por un partido. Hay quienes piensan que la función principal de los partidos se circunscribe a las actividades electorales: designación de candidatos y condicionamiento de la elección. Sin negar la importancia de esta función, me parece que a los partidos políticos les corresponde una función más alta y más eficaz en la actual sociedad pluralista, función de control y función de crítica de los actos legislativos y de los actos gubernativo-administrativos.

LOS PARTIDOS POLÍTICOS EN EL DERECHO CONSTITUCIONAL

Hubo una época en que los partidos se consideraron como facciones vituperables, como elementos perturbadores del orden público. Pronto se advirtió que el cuerpo político, como unión armónica, requiere, necesariamente, de los partidos que contribuyen al bien común de la sociedad, "como las disonancias en música concurren en el acorde total" (Montesquieu). Burke apuntó, poco más tarde, que los partidos son un ingrediente inseparable de todo gobierno libre. Y desde Burke ningún demócrata duda sobre el deber de admitir la licitud de los partidos políticos y aún la conveniencia de la oposición. El partido político es una pieza fundamental de la democracia que no puede ignorar el legislador. De ahí la creciente importancia de las leyes electorales basadas en artículos constitucionales. Porque es la constitución la que debe reconocer al partido político como institución que concurre a determinar la política nacional. Así lo dice expresamente el artículo 49 de la constitución italiana. Y el derecho constitucional alemán concibe al partido político como una institución que forma la voluntad política del pueblo (artículo 2o. de la Ley Fundamental de Bonn). Nuestra Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, en su artículo 9o., preceptúa: "No se podrá coartar el derecho de asociarse o reunirse pacíficamente con cualquier objeto lícito; pero solamente los ciudadanos de la República podrán hacerlo para tomar parte en los asuntos políticos del país. Ninguna reunión armada tiene derecho a deliberar..." Este artículo, inmerso en el capítulo I "De las Garantías Individuales" es un derecho subjetivo público que fundamenta la existencia de los partidos políticos. Sobre este derecho fundamental del hombre, de asociarse en un partido político de su predilección, se cimenta la expresión del sufragio al que se refiere el artículo 4o. de la constitución francesa y los artículos 41, 52, 53 y 54 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos. Desde el momento en que los partidos políticos han sido legalizados por su existencia constitucionalista, se da un condicionamiento de su estructura que se traduce en control exterior, en control funcional (organización de base representativa) y, en algunos países, en control ideológico. Natural resulta que los fines de los partidos no se identifiquen, absolutamente, con los fines de los Estados, salvo que se trate de un régimen de "partido único". En realidad, el partido único se confunde con el Estado, aunque se quieran guardar apariencias en contrario. Mientras la estructura anglosajona se finca en el tradicional sistema bipartidista, los países europeos e hispanoamericanos adoptan el sistema de partidos múltiples. En un caso se trata de convertir en dos polos a las fuerzas políticas primordiales del país; en el otro se pretende integrar complejos gobiernos de compro-

miso. Dentro del bipartidismo caben los pequeños grupos que se esfuerzan en mantener su independencia y que no pueden, en conciencia, adherirse a uno de los dos partidos existentes. Con todos los inconvenientes que pueden presentar los sistemas multipartidistas, existe en ellos la innegable ventaja de dar cabida a todas las opiniones y de buscar cauce legal de discusión. El multipartidismo suscita inestabilidad gubernamental, cambios frecuentes de gabinetes, política incoherente e ineficaz, fomento de la división de opiniones. Resulta conveniente poner un límite mínimo para que el cuerpo electoral de una nación no se atomice en innumerables partidos que originan los graves problemas analizados en la politología. Todos los regímenes políticos alardean de su docilidad a los dictados de la opinión. En la práctica, sin embargo, recortan las opiniones de grupúsculos que juzgan intrascendentes.

Es legítimo llegar al poder desde un partido político, pero desde el momento en que se llega, el gobernante debe gobernar para todos los partidos políticos y no sólo para *su* partido político. Dicho de otra manera: hay lugar para un poder estatal cuya fuente sea autónoma con respecto a la que alimenta a los partidos. Los partidos no cristalizan de modo tan perfecto las opiniones de la colectividad. Por eso el poder estatal puede hallar otras bases diversas a la de los partidos existentes. Lo que importa guarecer es el Estado de partidos con la concurrencia de una pluralidad de fuerzas que animen la vida política y procuren a la oposición la posibilidad de cuestionar la política gubernamental establecida.

El régimen de partidos proliferantes y minúsculos puede desvanecer el poder del Estado, con una política ocasional, frágil, que sólo exprese fracciones de opinión. Esta política de trazo poco firme, puede ejemplificarse en Francia, bajo la III y la IV Repúblicas. Los gobernantes procedían de una coalición inestable de partidos. De ahí la necesidad imperiosa de un poder capaz de convertirse en instrumento de la voluntad del ser de una nación que es una, aunque albergue concepciones opuestas. Bajo la IV República en Francia se llegó a hablar de los partidos sin Estado, de la neutralización de la energía política, del inmovilismo. No resulta congruente que los Estados se conviertan en aparatos administrativos incapaces de proponer la fuerza necesaria para imponer políticamente sus decisiones. Si el Estado no puede apoyarse en el consenso propio, los gobernantes estarán maniatados para cumplir su función. Del destino de los "partidos sin Estado" no hay que pasar, por ley del péndulo, a decir, como dice Georges Burdeau: "el bipartidismo es la fórmula que garantiza la aproximación óptima entre las exigencias de los partidos y los imperativos del poder estatal".[2] En México se ha optado por una solución que, aunque no sea perfecta, evita los defectos del bipar-

[2] Georges Burdeau, *El Estado*. Seminarios y Ediciones, Madrid, 1975, pág. 100.

tidismo y no llega a los excesos del pluripartidismo que ha dado en llamarse *los partidos sin Estado.*

LOS PARTIDOS POLÍTICOS COMO ASOCIACIONES DE DERECHO PÚBLICO

En el Estado constitucional de base representativa, los partidos políticos desempeñan un papel de primera magnitud en el funcionamiento integral del Estado. Sabemos que el electorado carecía de la importancia que asume en el Estado moderno. Designar a los gobernantes –poder ejecutivo y poder gubernativo-administrativo en muchas partes– es elevar el electorado a una categoría de participante en la función pública. La extensión del sufragio culmina en sufragio universal. Esta extensión contribuye al encumbramiento de los partidos políticos. El Estado moderno es un Estado de partidos. Este Estado de partidos difunde ideas representativas. Sin los partidos, no se podrá ordenar la propaganda, ni proponer los candidatos, ni escoger el personal gobernante de acuerdo con la técnica electoral. Por eso se ha podido decir que el partido se ha convertido en "un órgano del sufragio universal". Entre el legislador y el pueblo nos encontramos, en los Estados modernos, con los partidos.

Posiblemente en la mayoría de las repúblicas democráticas y representativas, los partidos no figuren en el texto de las constituciones. Está por hacerse el recuento. Mientras tanto, Hermann Heller, ha podido hablar de los partidos como "un fenómeno extraconstitucional". Ciertamente se ha dado una situación de desconocimiento de los partidos en la letra de las constituciones, pero, en algunas ocasiones, como en el caso de México, los partidos políticos están claramente aludidos desde los primeros artículos constitucionales.

Los partidos políticos son asociaciones de derecho público. Puede haber monopartidismo, bipartidismo o pluripartidismo. Lo que no puede dejar de existir, en toda verdadera democracia, es un juego mínimo entre dos partidos, al menos. Si el partido político es una agrupación permanente y organizada de ciudadanos, que se proponen conquistar el poder público y realizar un programa político social, es natural suponer que estas instituciones se dirijan a controlar al personal y a la política del gobierno, como lo sostiene McChesney Sait. En realidad los partidos políticos persiguen muchas cosas más: triunfo electoral, tenencia de los cargos públicos, ejercicio del poder, control del gobierno, realización de una actividad política eficaz. Imposible desconocer el detrimento del interés general que se ocasiona al lado de la serie de beneficios y ventajas ideales y materiales que ofrecen algunos partidos a sus miembros, por intermedio del control del gobierno. Porque no vamos a suponer que los intereses que defiende un partido –sea el de oposición o el que llevó

sus miembros al poder– se identifiquen con los intereses y las funciones del Estado ideal. Hay una buena dosis de intereses parciales. Ortega y Gasset recordaba, observando el propio vocabulario, que *partida* la sociedad no quedan en ella más que *partidos*, en los que lo substancial es el partido mismo, o sea, la lucha como forma esencial de la convivencia en una sociedad escindida normalmente en grupos. Claro está que nos resta el consuelo de afiliarnos, si queremos, a un partido de opinión, sin rigidez dogmática, que nos permita una cierta flexibilidad de opinión personal independiente. El fenómeno de partidos intolerantes que imponen férreamente su doctrina, no tan sólo a sus afiliados, sino a la masa general, es propio de los regímenes totalitarios. Cuando se exige adhesión total y afiliación forzosa, ya no estamos ante un verdadero partido, sino ante un movimiento faccioso y totalitario. En frase pintoresca, Lowell nos habla de los "vendedores de ideas". No vamos a negar el tráfico con *slogans*, las promesas al electorado, las formulaciones doctrinarias propagandísticas. Tampoco podemos desconocer el hecho de que algunos partidos llegan a convertirse, cuando están en el poder, en una parte del gobierno mismo, en una agencia gubernamental, en un órgano titular disfrazado. ¿Cuál es la relación existente entre el régimen de partidos políticos y el sistema electoral? El electorado, como totalidad de ciudadanos, requiere dividirse en sectores afines que traduzcan comunidades de ideas y de propósitos. Así surgen los núcleos partidistas, íntimamente vinculados a la función electoral, hasta el grado que las elecciones son operadas, como apunta Loewenstein, por los partidos políticos. En cierto modo, los partidos absorben prácticamente el electorado. Sólo los hombres incluidos en listas preparadas por los partidos, pueden tener la oportunidad de llegar al poder. Sería conveniente atenuar ese monopolio, "permitiendo que el electorado en general –propone Germán José Bidart Campos– escuchara en elecciones primarias a los futuros candidatos, con lo cual, aun cuando las listas estarían integradas por alineados a los partidos, participarían en su confección todos los ciudadanos".[3]

PARTIDOS POLÍTICOS Y SISTEMAS ELECTORALES

Se suele decir que los sistemas pluripartidistas funcionan en armonía con el régimen electoral de *representación proporcional*, en tanto el bipartidismo tiende a un sistema electoral *dualista*, de mayoría y minoría.

Cuando se impide la constitución de partidos lícitos, se incurre en grave injusticia, al vulnerar el derecho natural de asociación. Lo aconsejable está en la admisión del pluripartidismo, como sistema de forma-

[3] Germán José Bidart Campos, *Derechos políticos*. Aguilar, pág. 443.

ción de tantos partidos como pretendan los individuos interesados, siempre que representen un núcleo de relativa importancia. La cifra matemática es dictada, prudencialmente, por cada Estado. El Estado puede y debe exigir, a más de un mínimo de miembros para cada partido político, una declaración de principios y un programa. Sobre el Estado pesa la obligación de garantizar la afiliación libre de los ciudadanos, la custodia de la libertad de permanecer o de retirarse del partido, evitando adhesiones forzosas y permanencias involuntanas. Se ha propuesto una judicatura específicamente electoral con atribuciones para el contralor legal de los partidos y del régimen electoral. Los partidos "electoreros" concentran su actividad en torno a los actos electorales, olvidándose de otros asuntos de mayor importancia. La política orientada por este tipo de partidos ha traído como consecuencia una cierta desilusión de la ciudadanía. Tocqueville apuntaba que los partidos son un mal inherente a los gobiernos libres. Pueden serlo *de facto*, pero no lo son *de jure*.

"Un país es considerado democrático –observa Duverger– cuando sus gobernantes son elegidos por elecciones lo más libre y sinceras posible."

El sufragio es un instrumento individual de expresión en materia de opinión política. Mediante el sufragio se eleva a los gobernantes y se decide en determinados ámbitos de la vida estatal. Tratándose de una técnica de expresión ciudadana, que manifiesta la voluntad política de los gobernados para estructurar el poder. Más allá del sufragio-derecho y del sufragio-deber, está el sufragio como función pública del ciudadano, que no sólo cumple con un deber y ejerce un derecho, sino que desempeña una función en la vida política del Estado. No hay inconveniente alguno en calificar esta función pública como una función constitucional del individuo.

El cuerpo electoral es una designación que abarca al conjunto de los electores, pero sin ser una realidad sustancialmente superior o distante de ellos. La capacidad electoral diversa en los distintos países de la tierra, y en las cambiantes épocas de la historia, ha sido abordada por criterios centrados en el censo territorial, en la instrucción, en el sexo, en la edad, en la situación de jefe de familia, etc. Las exclusiones se dan por motivos de indignidad moral o política. El sufragio universal trata de eliminar restricciones y preconiza la extensión del derecho electoral a todos los ciudadanos mayores de edad, de cualquier sexo. Dentro de la organización electoral, es preciso examinar no tan sólo la capacidad activa del elector, sino también la capacidad pasiva del ciudadano para ser elegido. Las constituciones son más exigentes en materia de capacidad pasiva que en materia de capacidad activa.

Ordinariamente, el sufragio se ejerce sobre bases de distribución territorial: distrito único, distrito uninominal (tantos distritos electorales

como cargos a llenar, con un solo voto por cada elector), distrito intermedio (elección de un número de personas proporcionado a la población). Dividido el territorio en varias circunscripciones, resulta aconsejable que el cuerpo electoral se reparta en pluralidad de colegios. Hay diversos modos de votar: voto secreto, voto público, voto individual, voto acumulado, voto directo, voto indirecto, voto por lista, voto por candidatos, escrutinio de doble vuelta. El cómputo de votos ha sido objeto de diversos sistemas: el uninominal, que funciona en conexión con el sistema de distrito uninominal; el de lista completa (con el inconveniente de no permitir la representación de las minorías); el de lista incompleta (voto por un número menor que el de cargos a llenar, quedando el resto de cargos para la minoría); el acumulativo (tantos votos por elector, como cargos a cubrir); el proporcional (todos los partidos obtienen cargos siempre que reúnan un caudal mínimo de votos). En este último sistema el total de votos emitidos se divide por el número de cargos a llenar; el resultado proporciona la base electoral para que los grupos políticos obtengan tantos puestos cuantas veces su caudal de votos contenga la base electoral. El número base se conoce, en la terminología política, con el nombre de *cuociente*. Se ha dicho que el sistema minoritario alcanza su expresión más justa en el sistema de la representación proporcional. Se representan a todas o casi todas las corrientes políticas, se fiscaliza al gobierno y se integran cuerpos gubernativos con personas de diversas tendencias. No se violentan conciencias electorales y se permite votar útilmente por los partidos y personas de su predilección. Hasta aquí las ventajas aducidas por los partidarios del sistema de representación proporcional. Pero no han faltado voces que apunten los inconvenientes: fraccionamiento de las corrientes políticas, atomización de los cuerpos gubernativos, dificultad en el acuerdo decisorio, multiplicación de discrepancias y controversias. Si hiciéramos un balance de las ventajas y de los defectos de la representación proporcional, el saldo sería positivo. Ante todo, porque la representación proporcional reproduce, en el ámbito gubernamental, la variedad de partidos. La diversificación de opiniones políticas evita el manipuleo total de la política oficial del grupo mayoritario.

LOS SISTEMAS ELECTORALES DE PROPORCIONALIDAD

Dentro de los sistemas de proporcionalidad se cuenta con el sistema de Hagenbach y el sistema de Hondt. En el sistema de Hagenbach, el cuociente se obtiene dividiendo el número de sufragios emitidos por el de cargos, para tener la base electoral. Esa cifra se utiliza como divisor común de los votos conseguidos por cada partido. El sistema de Hondt

divide el caudal de votos de cada partido, sucesivamente, por uno, dos, tres, cuatro, etc. Los cuocientes obtenidos se colocan por orden de importancia numérica, hasta el número de cargos a llenar; el cuociente menor resulta el divisor común. Cuantas veces este divisor común esté contenido en el total electoral de cada partido, se obtendrán cargos objeto de la elección.

Las elecciones en las democracias pluripartidistas forjan la representación, estructuran el gobierno y producen la legitimación del mismo. La mayoría de los países que se rigen por la representación proporcional, han adoptado la fórmula de la media más elevada, que tiende a beneficiar a los partidos mayores. Consiguientemente los partidos pequeños disminuyen sus ventajas. Esta fórmula es la variante denominada *Sainte-Lague*. Dinamarca, Noruega y Suecia tratan de beneficiar, con esta fórmula, a los partidos medios.

La elección libre y sincera es consustancial a la democracia pluralista. No basta optar por un sistema electoral idóneo. Es preciso que las leyes electorales se ocupen de garantizar la limpieza del proceso electoral, colocando urnas y recuentos de votos bajo control público y bajo control de los diversos partidos. El sistema contencioso jurisdiccional es más lógico que el sistema de la asamblea salida del escrutinio a quien se confía la regularidad de la elección. Aunque los jueces no sean completamente independientes del gobierno, su reclutamiento y sus funciones garantizan, en cierta manera, la no injerencia gubernamental. En última instancia, no hay que olvidarlo los electores tendrán la última palabra.

En nuestro país las reformas constitucionales de 1963 y de 1971 abrieron la puerta al derecho de las minorías. Había la plausible intención de acabar con los "carros completos" del PRI (Partido Revolucionario Institucional) que ingresaban a la Cámara de Diputados. Se ideó una nueva figura política, los diputados de partido, para que representaran a las minorías dentro de ciertos márgenes proporcionales. El mal uso del sistema, más que los defectos estructurales de la figura política, prohijó, en buena parte, la reforma política de 1977. El gobierno mexicano actual optó por un sistema electoral mixto, con predominante mayoritario. Con dosis diferente a la fórmula alemana, combinamos el sistema de mayoría relativa con el sistema de representación proporcional. Dentro de un sistema mixto se establece la correlación del sistema de mayoría relativa para un número fijo de 300 diputados, y la representación proporcional, con un número fijo de 300 diputados, y la representación proporcional, con un número máximo de 100 diputados. Los 300 diputados se eligen en 300 distritos electorales llamados uninominales (uno solo de los candidatos nominados por los partidos obtendrá mayor número de votos). El número máximo de 100 diputados electos bajo el sistema de representación proporcional, se realiza por el método de listas regiona-

les, ofrecidas para votar en circunscripciones plurinominales (en cada circunscripción pueden ser nominados y elegidos varios candidatos presentados por los partidos). Mientras en el sistema alemán corresponde igual número de escaños para el sistema mayoritario y para el sistema de representación proporcional, el modelo mexicano alza desmesuradamente el número fijo de diputados con dominante mayoritario en mengua del número –tres veces inferior–, de diputados electos por representación proporcional. Puede hablarse, en nuestro caso, de un paliativo para los defectos del sistema electoral de mayoría relativa, que nos ha regido a lo largo de nuestra historia constitucional. El camino está abierto, tras nuevas experiencias, para graduar, dentro de este sistema mixto, la dosis que convenga al pueblo mexicano. En materia política no hay fórmulas universales que puedan surtirse en cualquier país y en cualquier tiempo. Lo que no significa, tampoco, que se pueda tirar por la borda el estudio de sistemas, de justicia electoral y de constantes históricas, para entregarse a un desenfrenado casuismo sin rumbo y sin brújula.

Gran Bretaña, Estados Unidos, Canadá, Australia y Francia se han decidido por el viejo sistema electoral mayoritario. Bélgica, Suecia, Italia, la República Federal de Alemania y la República de Irlanda, para no citar sino algunos de los más salientes ejemplos, han establecido sistemas proporcionales. Cualquier sistema proporcional tendrá que estar caracterizado por una triple combinación de distrito, fórmula y tipo de voto. Puede advertirse una aspiración creciente a establecer una relación proporcional entre los votos conseguidos por cada partido político y el número de escaños que se les atribuye. En última instancia, se trata de un punto de ajustamiento, de justicia rigurosa. En este sentido puedo manifestar mi preferencia teórica por el sistema de la representación proporcional, sin que sea llevado a extremos de pulverización del poder. Vale la pena guarecer al Estado contra el peligro de resquebrajamiento. Los partidos politicos no pueden colonizar el Estado hasta el grado de hacer pedazos la comunidad nacional, el estilo colectivo de vida, el destino singular en el concierto universal. Cuando encontramos un puñado de fuerzas políticas antagónicas que no saben cómo conciliarse, es que falta un poder capaz de convertirse en instrumento de la voluntad de ser en plenitud que tiene todo pueblo.

LOS PARTIDOS POLÍTICOS EN EL LIBRE JUEGO DEMOCRÁTICO

No puede hablarse de democracia donde la dirección política del Estado no está determinada por la inequívoca voluntad del pueblo libremente expresada. No se trata, tan sólo, de que la voluntad está presente en la fundación de un régimen político, sino de que toda la actividad

política se conforme efectivamente a la voluntad del pueblo. Los gobernantes tienen, ante el pueblo, una responsabilidad que no cesa mientras estén al frente del poder. No basta que el hombre de genio, el político "interprete" la voluntad del pueblo. Tampoco es suficiente una adhesión plebiscitaria extraída con recursos más o menos demagógicos. Es preciso que la voluntad popular se manifieste de modo concreto, directo, meditado, a través del sufragio universal. Es menester que el pueblo ejerza un cierto control sobre la empresa del bien común. Democracia es una forma de gobierno que reconoce a los hombres una igualdad esencial de oportunidades para el ejercicio de sus derechos civiles y políticos y que cuenta con el pueblo para la estructuración del poder. Implica, en consecuencia, la participación de los partidos políticos –fruto de la libertad de asociación– y el establecimiento de un sistema electoral. Antes que una forma política de gobierno, la democracia es una forma de convivencia humana. Y antes que una forma de convivencia humana, es una vocación del hombre. Vocación que culmina, en lo político, con la realización práctica de los postulados éticos de la coparticipación, de la corresponsabilidad y de la ayuda recíproca. Supone el reconocimiento y protección de los derechos de la persona humana. Lleva a su plenitud al ser dialógico del hombre. Sirve como instrumento para la cabal realización personal. Hace del ser humano –y no del Estado– la base y el fin de la estructura política. Pide la adhesión de seres libres y erige la persuasión en método. Permite subsistir la variedad de opiniones políticas y prohíbe la bárbara mutilación de los sectores sociológicos disidentes.

De la dimensión jurídica del hombre surge el derecho constitucional, que llega hasta nuestros días, con todas sus complicaciones técnicas, con la prolijidad de categorías y figuras jurídicas dominadas –en esencial conexión– por unas cuantas y altas ideas éticas. Hágase el intento de suprimir estas ideas éticas o valores y se habrá acabado con la esencia del fenómeno jurídico constitucional. El hombre en estado de proyecto social da origen a la norma jurídica. Si el jurista no sabe leer en la óntica integral del hombre, no va a ver el derecho, sino su sombra en la letra de las constituciones y de los códigos. Además de ser un ser axiotrópico, el hombre es un programa existencial valioso, un proyecto de poder y deber, una posibilidad de poder hacer y de poder exigir en el mundo, una libertad justamente delimitada por las otras libertades. Toda esta realidad de derecho emergente, toda esta dimensión jurídica del hombre –que debe ser claramente inteligida e interpretada por los partidos políticos– acaece antes de que las normas cristalicen en derecho constitucional. Hay un poder hacer y un poder exigir intencionalmente referidos a la justicia –no a la arbitrariedad– que estructuran el derecho. La fuente del derecho está en el hombre aunque el hombre viva en el derecho. Tratamos de humanizar nuestras relaciones. En la medida en que

los partidos políticos contribuyan a humanizar relaciones y propiciar el conjunto organizado de las condiciones sociales, gracias al cual la persona pueda cumplir su vocación humana, los partidos políticos estarán justificados. Posiblemente la justicia no podrá realizar jamás el ideal de humanidad, pero excluye la barbarie, la crueldad, las guerras, las riñas. Los partidos políticos y los sistemas electorales, como instituciones jurídicas particulares, no tienen existencia separada de los hombres. Las instituciones jurídicas no deben limitarse a domesticar al lobo que hay en el hombre, sino tratar de realizar positivamente, en alguna medida, el bien público temporal. Del cumplimiento de ese compromiso depende su justificación y supervivencia.

Capítulo 16

CULTURA Y ESTADO

RELACIONES ENTRE ESTADO Y CULTURA

El arte, la moral, la ciencia, la filosofía, el lenguaje, las costumbres, el Estado, la técnica y todo cuanto el hombre produce o modifica y la misma actividad productora o modificadora, integran la cultura. Y la cultura –realización y esfuerzo– no es más que un medio al servicio del hombre. Desarraigada de allí donde el ser humano tiene sus raíces, la cultura es un vano fetiche que termina por disolverse en la nada.

Cultura es objetivación del espíritu. Espíritu es lo específicamente humano del hombre, lo que produce el lenguaje, el arte, la moralidad, el derecho, etc. Como protagonista de la cultura, el hombre la crea y la vive. Pero los entes culturales no son estáticos sino que cambian y se modifican participando de la naturaleza mudable del hombre. Como específicamente humana que es, la cultura es el mundo propio del hombre, su ambiente más cálido y cercano.

Como instrumento al servicio de la salvación del hombre, la cultura está coloreada de religiosidad en todos sus aspectos: formaciones, útiles, signos, formas sociales, educación. (La clasificación en estos cincos grupos o tipos generales de productos culturales, es de Hans Freyer y está contenida en su *Teoría del espíritu objetivo.*)

Todo aquello que pueda ser considerado como formación humana para un fin, es objeto de las ciencias de la cultura. El propio Marx advirtió la diferencia entre natura y cultura: "La araña –observa Karl Marx– realiza operaciones que se asemejan a las de los tejidos; y la abeja aventaja, en la construcción de sus panales, a muchos alarifes. Pero en lo que supera el más torpe alarife a la abeja es en que, antes de realizar su obra, la ha construido en su cabeza. Al final de la labor se llega a un resultado que existía ya, desde el comienzo, en la mente del trabajador, es decir, en

idea. No se reduce a llevar a cabo una transformación de lo natural sino que, a la vez, realiza en la naturaleza su fin, el cual determina la clase y modo de su obrar, a manera de una ley, y al que debe subordinar su voluntad."[1]

Desde el momento en que en el Estado se descubre la huella de la acción humana, se puede considerar a la Teoría del Estado como ciencia cultural. Y no es que el Estado, como la cultura en general, sea, en modo alguno, una libre creación de la realidad –rechazamos la tesis pactista–, condicionada únicamente por el poder del espíritu humano, sino una conformación de la realidad sujeta a las leyes psíquicas y físicas del hombre y de su materia. Lo que importa es reconocer, en el Estado, las trazas inequívocas de la actividad teleológica del hombre. Conocer al Estado es conocer la vida espiritualizada; es comprender las transformaciones que tienen lugar en la vida social –y específicamente política– desde el punto de vista de los fines del hombre.

Las funciones del Estado no pueden limitarse –como lo pretende el individualismo– a la protección de los derechos privados. El Estado debe ser un promotor de la cultura. Si por una parte el Estado fomenta la creación de los productos culturales, por otra parte la cultura sirve de apoyo al Estado. Este residuo de un esfuerzo humano anterior, es base de sustanciación ineludible para conservar las relaciones políticas existentes.

En materia cultural, corresponde al Estado una doble acción: la lucha contra los obstáculos –de índole física, económica, moral, social– que impiden a las personas conseguir los bienes de cultura; y la acción positiva para poner en manos de los individuos las obras de "vida humana objetivada", para usar el término de Luis Recaséns Siches. Esta política cultural –siempre al servicio de las personas y no del Estado mismo– debe realizarse a título supletorio, esto es, cuando los individuos o los grupos no logren bastarse ellos mismos.

Y al hablar de cultura, repudiamos ese "culturalismo" defendido –entre otros– por Windelband y Rickert, que sostiene la inmanencia de los valores culturales y convierte a la cultura –¡vano fetiche!– en objeto de adoración y reverencia. Aquí, como en el caso del Estado, cabe decir que no es el hombre para la cultura sino la cultura para el hombre. Contra esta suprema y absoluta deidad, ontológica y abismalmente separada del ser –ruptura entre ente y valente–, urge oponer una cultura con raigambre en la entraña de la realidad humana y con la indispensable coronación de lo trascendental y lo eterno.

[1] Karl Marx, *Capital*, I. Fondo de Cultura Económica, pág. 200.

EL ESTADO COMO PROTECTOR Y ORDENADOR DE LA CULTURA

Una política humanista o un humanismo político deberá reconocer y favorecer la realización del arquetipo humano que cada época tiene que formular en función de las circunstancias pasajeras y de sus caracteres eternos. El humanismo es siempre perfectible, porque la conciencia de los hombres se descubre siempre como infiel al ideal y responsable en sus desviaciones. El Estado humanístico tiene que tomar conciencia de las razones de vivir que tienen los hombres, ligando la vida a la idea y proyectando en lo temporal lo eterno. Una auténtica política humanista no puede desdeñar aquello que depende del cuerpo, de las pasiones, de los instintos y de la vida del hombre, pero tampoco puede desconocer lo que depende de la inteligencia. "Pero no se trata –como advierte Daniel Rops– ni de un naturalismo que acepta que las fuerzas vitales son las únicas determinantes, ni de un intelectualismo que reduce todo a algunos datos abstractos."[2] A los valores vitales se superponen los valores del conocimiento, pero estos últimos no quedarían ordenados ni explicados sin los valores espirituales. Sin estas jerarquías fundamentales del humanismo no existe el hombre total: base y meta del Estado.

El valor de los Estados se aquilata por la facilidad que brindan al perfeccionamiento del *homo spiritualis* estimulando la realización de la vocación personal en conexión con la del destino nacional. "Es evidente –afirma Daniel Rops– que, para muchos, la palabra (humanismo) encierra una verdadera antropolatría. Todo termina en el hombre como si todo existiera por el hombre; pero se paran en el hombre, olvidando que el hombre mismo está hecho para otra cosa y que, por ser el medio supremo del mundo creado, no es el fin mismo. En el mencionado sentido, el humanismo es inaceptable. ¿Pero no es precisamente este humanismo mal entendido el que ha conducido al mundo al estado actual, a una desvalorización del hombre que acompaña a su glorificación? El orgullo, al volverse contra el mismo hombre, acaba por mutilarlo."[3] Una concepción integral del hombre no puede satisfacerse ni con el materialismo –individuo económico o bípedo carnal– ni con el intelectualismo –exaltación pura de la inteligencia–. Hay una correspondencia –con significado metafísico– entre el desorden del hombre y el desorden político-social.

La cultura y el bien público temporal son medios preparatorios, instrumentos del bien absoluto, del fin trascendente y eterno del hombre. El Estado no tiene como fin directo el cumplimiento de este supremo

[2] T. Daniel Rops, *Lo que muere y lo que nace*. Poblet, pág. 78.
[3] T. Daniel Rops, *Op. cit.*, pág. 56.

bien del hombre. Le corresponde, no obstante, ofrecer una atmósfera, y abrir caminos para que circulen libremente los afanes humanos.

Es labor del Estado fomentar y dirigir el trabajo cultural. La unidad de cultura se funda en la constitución anímica y espiritual de un pueblo y adquiere su expresión en la unidad de lenguaje y en las formas peculiares del arte y la ciencia. Propiamente hablando, no existe una cultura mundial. Hay una multiplicidad de culturas independientes que han ido desarrollándose en diversos grupos humanos El pueblo es el sustentador y el vehículo propio de la cultura. El Estado es, en materia cultural, la "unidad protectora y ordenadora", "el órgano de la aunación de las voluntades y de la ejecución de las mismas dentro de la comunidad popular". "Como tal –expresa el doctor August Brunner–, posee el Estado autoridad, poder coercitivo y derecho a la obediencia. El Estado es, según esto, el elemento formal de la comunidad cultural, su elemento unitivo."[4]

Los ciudadanos confían al Estado el poder para crear y conservar una atmósfera favorable al trabajo cultural. Sobre el Estado pesa también "el deber de regular el desenvolvimiento de cada sección cultural para que no se dé una hipertrofia de sectores parciales con daño de otros, es decir, con daño del bien común. Así, tiene que mantener dentro de los debidos límites la economía, la distribución de la riqueza, la actividad política, la propaganda de las ideas, la libertad individual en resumidas cuentas, para que no peligre el bien general"[5] Y hasta cabe considerar como un derecho y a la vez como una obligación del Estado, el exigir, a los que aspiran a ser sus conductores o gobernantes, cierta formación política.

No es tarea del Estado elaborar positivamente la cultura. El Estado no tiene que ser investigador, ni artista, ni filósofo, ni científico; le basta con proteger y ordenar la cultura. Y ordenar la cultura significa –como ya lo advirtió Max Scheler– orientar el saber práctico –que sirve a los fines del hombre en cuanto ser vital– hacia el saber culto, puesto que el curso y transformación de la naturaleza han de servir y no dominar, al advenimiento del centro más hondo que posee el hombre, es decir, al florecimiento de su persona. "Pero también la idea 'humanística' del saber culto –tal como en Alemania la encarna del modo más sublime, Goethe– ha de subordinarse a su vez y ponerse, en su última finalidad, al servicio del saber de salvación. Porque todo saber es, en definitiva, *de* Dios y *para* Dios."[6] Cuando la cultura, en su entera acepción, ha sido aminorada o destruida, la sociedad pierde su sentido, como brújula que ha sido des-

[4] August Brunner, *Ideario filosófico*. Razón y fe, pág. 272.
[5] August Brunner, *Op. cit.*, pág. 273.
[6] Max Scheler, *El saber y la cultura*. Cultura, Santiago de Chile, págs. 68 y 69.

pojada de su aguja. El primer valor de afirmación de un Estado, consiste en la fidelidad a la cultura de su pueblo.

El recorrido por los principales capítulos de la Teoría del Estado ha terminado. Desde diversos ángulos hemos contemplado el ser y el hacer del Estado. Quisiéramos que el proceso ordenado de conocimientos parciales desembocara en el conocimiento total del objeto científico propuesto. El estudio analítico del Estado suministra una vivencia propicia para captar, en plenitud, la definición del Estado que nos permitimos proponer:

Agrupación política soberana, geográficamente localizada y organizada teleológicamente respecto del bien público temporal.

La publicación de esta obra la realizó
Editorial Trillas, S. A. de C. V.

División Administrativa, Av. Río Churubusco 385,
Col. Pedro María Anaya, C. P. 03340, México, D. F.
Tel. 56884233, FAX 56041364

División Comercial, Calz. de la Viga 1132, C. P. 09439
México, D. F. Tel. 56330995, FAX 56330870

Esta obra se terminó de imprimir
el 17 de febrero de 2005,
en los talleres de Impresos Naucalpan, S. A. de C. V.
Se encuadernó en Encuadernación Editorial Tauro, S. A. de C. V.
BM2 81 TW